Santo Tomás de Aquino

COMPÊNDIO DE TEOLOGIA



Tradução e Notas de D. Odilão Moura, OSB.

PRESENÇA

RIO DE JANEIRO — RJ.

1977

NIHIL OBSTAT
D. Emanuel d'Oliveira de Almeida
01/11/1977

IMPRIMATUR
D. Inácio Barbosa Accioly — Abade
01/11/1977

Abadia Nullius de N. S.ª do Monserrate
Rio

PRESENÇA EDIÇÕES
Rua do Catete, 214S. 211 — Rio de Janeiro — RJ
Impresso no Brasil
1977

PREFÁCIO À TRADUÇÃO

O *Compendium Theologiae,* que as primitivas coleções das obras de Santo Tomás de Aquino também intitularam *Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynoldum de Piperno,* e *De Fide, Spe et Charitate ad Fratrem Reginaldum Socium Suum*[1] é dos mais proveitosos trabalhos do Santo. Além de desenvolver, em síntese perfeita, os principais temas da Teologia, encerra, no contexto desta ciência, uma perfeita súmula filosófica. Elaborado que foi nos derradeiros anos da vida do autor, manifesta, em não poucas questões, o seu último pensamento sobre as mesmas. Embora não terminado, as partes escritas do *Compêndio de Teologia* são rica fonte da doutrina tomista.

Na Primeira Parte, referente à Fé, a única completa, onde são explicados os mistérios da Revelação, na ordem em que o Símbolo dos Apóstolos os contém, está exposta quase toda a Teologia, em estilo conciso, exato, lógico e claro. Sob a luz da Revelação Virtual e da consideração de Deus "sub ratione Deitatis", são esclarecidos os tratados de Deus Uno e Trino, da Criação, da Redenção e da Escatologia. Por isso, pode-se considerar esta obra como uma introdução à Teologia do Doutor Angélico.

É inegável o valor filosófico das páginas do *Compêndio de Teologia.* A inteligência genial e multiforme do grande

5

Mestre medieval não se limitou ao estudo das questões teológicas, embora nela a atividade teológica sempre estivesse em primeiro plano. Compreende-se. Mergulhado que estava na contemplação de Deus, era natural que mais atraísse ao Santo a sabedoria amorosa da Divindade, que a ciência racional do Ser. Não podendo, porém, fazer boa e autêntica Teologia[2], sem que a

[1] Cf. Mandonnet O. P., Pedro. *Des Écrits Authentiques de Saint Thomas d'Aquin. Revue Thomiste,* 1909, p. 158, 257, 274.

[2] "Sem a Fé sobrenatural não há Teologia cristã. (...) Como nos bastaria um assentimento cego, sem o esforço de compreensão do conteúdo da Fé? Não somos papagaios; somos seres dotados de inteligência. Tendo Deus falado, quis comunicar verdades, e não vocábulos sem sentido. Incumbe-nos, portanto, penetrar e assimilar os degraus que a Igreja propõe como revelados por Deus. Elevada pela Fé à ordem de ciência divina, é normal que a inteligência, assim divinizada, queira atuar; ora, para a inteligência, atuar é compreender. Passamos, destarte, sem hiato, do simples assentimento a um saber inteligível; a Fé desabrocha em Teologia. Começamos por crer, e, depois, dentro da Fé,

razão estivesse aperfeiçoada pelo hábito da Filosofia intimamente presa à realidade das coisas, evitando, assim, que a "ciência de Deus" se degradasse e tombasse no plano da imaginação e da ficção, o Doutor Angélico, fundamentando-se, em primeiro lugar, em Aristóteles, conseguiu o instrumento apto para a sua especulação teológica, e nos legou a verdadeira Filosofia. Nele, o filósofo nasceu do teólogo, mas nem por isso a sua Filosofia confundiu-se com a Teologia. Respeitando sempre o objeto formal daquela ciência, Santo Tomás fez que ela servisse a esta, conservando a sua independência própria. Santo Tomás foi também filósofo, e é lícito dizer que há uma filosofia Tomista[3]. Muitas das suas obras são exclusivamente filosóficas. Mas mesmo das suas obras teológicas pode-se retirar todo o conteúdo da Filosofia que lhe é própria. Tra-

6

balho difícil, sem dúvida, este de descobrir os temas filosóficos nos teológicos, e de reduzi-los à pureza da razão natural, que não deixa de ter os seus riscos[4]: tarefa árdua, delicada, como a do garimpeiro a separar as pedras preciosas da areia que as esconde. O *Compêndio de Teologia* está prenhe de doutrina filosófica, e nele estão expostas as teses fundamentais do tomismo: a intuição e a realidade do Ser; o ato e a potência, a essência e a existência como princípios do Ser; a divisão deste em substância e acidente; a matéria e a forma como princípios essenciais do ser corpóreo; o conhecimento sensitivo e o conhecimento intelectivo; a unidade e as potências da alma humana; a unidade de Deus e os seus atributos. Entregando-se ao atraente labor de procurar, nesta tradução, os elementos da Filosofia do Doutor Angélico, o Leitor curioso, calculados os riscos, descobrirá nos argumentos teológicos todo um tesouro metafísico neles contido.

*** * ***

Seguro da sólida amizade que o mestre frei Tomás lhe dedicava, o confrade frei Reginaldo de Piperno lhe pede que escreva para o seu uso pessoal uma sinopse da doutrina sagrada. Ofereceu-lhe então o bom Mestre "um compêndio da doutrina cristã, de modo a tê-lo sempre diante dos olhos" (cap. I), não podendo deixar de satisfazer o desejo do discípulo amado, a quem sempre se dirige como "filho caríssimo", premido pela terna afeição para quem era, para ele, como um *alter ego*. Desde 1259, logo após o seu primeiro magistério em Paris, escolhera Mestre Tomás de Aquino a seu confrade Reginaldo para seu *socius frater,* a quem se tornara afeiçoado, já por ser filho da sua pátria, já devido à sua piedade e compreensão da Teologia, e também porque era para si extremamente dedicado. Além disso, como o Mestre, o *frater socius* pertencia à Província Dominicana de Roma. Era costume, naqueles inícios da Ordem, que os mestres mais atarefados e notáveis escolhessem para seu serviço um confrade, que lhe auxiliaria nos cuidados materiais e nos trabalhos de pesquisa e de preparação das aulas, enfim, um secretário quase fâmulo. Frei Reginaldo fazia tudo isso para o Santo, mas ultrapassou em zelo o que de si a função exigia. Além de secretariá-lo em

7

tudo, escrevia os livros que Mestre Tomás lhe ditava; arrumava-lhe a cela, na qual também dormia; acompanhava-o dia e noite, aonde ele fosse; recebia-lhe as confidencias e mutuamente se ouviam no sacramento da Confissão. Santo Tomás dedicou três obras, além do *Compêndio,* a Reginaldo. Os últimos e edificantes momentos da vida do grande Santo, assiste-os frei Reginaldo, e dele recebe as

---

tentamos chegar a uma certa intelecção." Penido. Pe. M. Teixeira Leite. O *Mistério da Igreja. Vozes,* 1956, p. 37. Cf. Congar, M. J. — D. T. C, vol. XV, 342. *Théologie.*

[3] "Um estudo profundo e atento das obras de Aristóteles e de Santo Agostinho, descobriu-lhe (a Santo Tomás), atrás da letra, o verdadeiro estilo de ambos, que não era antitético nem antagônico, mas perfeitamente harmonioso no fundo, como todos os fragmentos da verdade. Apoderou-se, pois, desse espírito, e elevando-o ao máximo com o impulso de seu próprio gênio, conseguiu reunir, numa síntese própria e pessoal, mas muito superior, o quanto de bom e são eles haviam dito, pondo como base a experiência e a técnica aristotélica, e, como remate, as geniais intuições agostinianas, enriquecidas com contribuições pessoais dos melhores quilates. Síntese grandiosa que fez sofrer profundas transformações aos elementos reunidos com não poucas, nem leves, retificações, a que "sempre aspiraram Aristóteles e Santo Agostinho." Ramirez-Santiago. *Introducción a Tomas de Aquino.* B. A. C, Madri, 1975, p. 117.

Cf. Gilson-Etienne. *Le Thomisme,* 5me. ed. Paris, 1944, p. 37 e ss.; Maritain, Jacques. Le *paysan de Ia Garonne.* Desclée de Brower, Paris, 1966, p. 197, 201.

[4] Cf. Nicolas O. P., J. H. *Dieu connu comme inconnu.* Desclée de Brower, Paris, 1966, p. 293.

últimas palavras e o último olhar. Morto Santo Tomás, a quem durante quinze anos servira fiel e cotidianamente, o *socius frater* sobrevivente será o primeiro a propagar-lhe o culto; recolhe, classifica e cataloga-lhe as obras. Por feliz iniciativa, pois ninguém senão ele poderia fazê-lo, completa a III Parte da *Suma Teológica*, que ficara inacabada, e substitui o grande Doutor na Cátedra de Teologia da Universidade de Nápoles. Não fora o humilde frei Reginaldo, dificilmente teriam chegado a nós tantos e preciosos pormenores da vida do amigo santo, e muitas das suas obras estariam perdidas[5]. O régio presente que era o *Compêndio de Teologia,* é pedaço da alma amantíssima e reflexo da inteligência claríssima do Doutor Angélico, frei Reginaldo não quis conservá-lo só para si, mas, divulgando-o, abriu para todos as páginas de um dos mais importantes tratados da Teologia Católica.

* * *

Conhecido o destinatário, melhor se pode compreender o significado do livro que o Mestre redigira com a inteligência, e o Santo, com o seu ternissimo coração. Se todos os seus escritos saem de uma alma ardorosa de caridade, amantíssima de Deus e dos homens, este é especialmente embebido de amor. Se o *fim da obra,* no *Compêndio de Teologia,* está dirigido para a mais rigorosa Teologia científica, o fim que o autor teve em vista, ao escrevê-lo, foi despertar, na alma do "caríssimo filho", a santidade, que, na caridade, encontra a perfeição: "caridade, pela qual a tua afeição deve ser inteiramente ordenada" (cap. I). A finalidade do livro é, portanto, espiritual. Se a Primeira Parte desenvolve-se em argumentos estritamente racionais, parcimoniosa em citações da Escritura, os poucos capítulos terminados da Segunda Parte, abundantemente baseados em textos escriturísticos e patrísticos, prenunciavam uma obra, talvez

8

exaustiva, de Teologia Ascética e Mística. Terminada se fosse, condensaria, quiçá, toda a espiritualidade do Doutor Angélico. Aliás, para ele, a Teologia é ciência especulativa e prática, tratando também das ações humanas informadas pela graça, "das quais ela se ocupa enquanto, por elas, o homem se encaminha para o perfeito conhecimento de Deus, no qual consiste a sua felicidade eterna"[6]. Terminada se fosse, nela esse aspecto prático da "ciência de Deus" bem estaria duplamente ressaltado.

O *Compêndio de Teologia,* escrito que foi pelo maior teólogo da Igreja para outro teólogo, quiçá o que lhe tenha de modo mais profundo admirado e apreendido as idéias, tal circunstância explica porque o livro não entra em digressões elementares exigidas pelos aprendizes da Teologia, como acontece em muitas outras obras de Santo Tomás (por exemplo, na *Suma Teológica),* mas, nele, as questões são tratadas em alto nível científico, sem, contudo, perderem da simplicidade e da clareza próprias do autor.

* * *

Inspirou-se, Santo Tomás de Aquino, para a composição da síntese teológica dedicada ao confrade, na obra de Santo Agostinho denominada *Enchiridion*[7]. Um amigo do Doutor de Hipona pediu-lhe que compusesse um manual que resumisse a doutrina católica. Embora visse a dificuldade de tal tarefa, Santo Agostinho escreve para Lourenço, assim se chamava o amigo, o manual desejado, lastimando, no início e no fim deste, a impossibilidade de condensar matéria tão extensa em volume pequeno, e nele distribuiu o assunto conforme as três virtudes teologais. Os temas relacionados com a Fé, trata-os conforme os artigos do Símbolo dos Apóstolos. Mas o genial

---

[5] Cf. Toco O. P., Guilherme. *Vita Sancti Thomae, Aquinatis.* In *Acta Sanctorum,* João Bossando S. J., Veneza, 1735, VI, p. 657 e ss.; Mandonet O. P., Pedro. *Opuscula Omnia.* Paris, 1927, vol. I, *introduction,* p IV.

[6] Cf. *S. T.,* I, I, 4c.

[7] P. L., XL, p. 241 e ss. Santo Tomás, no *Compêndio de Teologia,* não fugiu, pois, da sua filiação a Santo Agostinho, como, aliás, acontece em toda a sua doutrina, escrevendo, a respeito, Santiago Ramirez, um dos mais profundos conhecedores desta em nossos tempos: "Neste sentido profundo e verdadeiro, foi Santo Tomás mais aristotélico e mais agostiniano que os aristotélicos e agostinianos de todos os tempos, e o maior discípulo e continuador de ambos que os séculos conheceram." (Texto que continua a citação posta na nota 3 supra.).

Doutor da Graça, dando vazão à sua exuberante e ardorosa inteligência, estende-se demais, com a sua sempre encantadora pena, pelos

9

temas atinentes ao problema do mal, ao pecado, à predestinação, e, quando vai abordar as virtudes da Esperança e Caridade, restringe o texto. Ao discorrer sobre a Esperança, comenta a Oração Dominical. Apesar da desproporção das partes e da omissão de muitos temas essenciais à Teologia, o *Enchiridion* sempre foi considerado fonte preciosa desta. Muito divulgado na Idade Média, ele, realmente, é abundante manancial do pensamento agostiniano. Além disso, talvez tenha sido, no Ocidente cristão, a primeira síntese orgânica da Teologia.

Sai à vista a semelhança do *Compêndio de Teologia* com o *Enchiridion.* A coincidência de terem sido ambos escritos por solicitação de amigos; o fato de os dois estarem divididos conforme as três virtudes teologais, e de considerarem nas partes os assuntos segundo o Símbolo dos Apóstolos e a Oração Dominical, são indícios visíveis de que o Mestre medieval desejou imitar o Mestre patrístico. Já no Primeiro Capítulo, aquele cita o *Enchiridion:* "agora permanecem a Fé, a Esperança e a Caridade. Três virtudes pelas quais presta-se culto a Deus." Mas a obra do Doutor Angélico, sem desdouro da do seu grande mestre Agostinho, supera a deste como trabalho de síntese ordenada e perfeita. Se não a excede pela forma literária, pois o estilo do autor das *Confissões* é de beleza inigualável, leva-lhe vantagem pela clareza e pela lógica do pensamento. Sem embargo das diferentes épocas em que foram escritas, e das dessemelhantes personalidades dos respectivos autores, pela natureza, pela finalidade comum e pela unidade doutrinária, as duas primorosas sínteses completam-se mutuamente.

* * *

Santo Tomás escrevia as suas obras, às vezes por iniciativa própria; outras, para atender às exigências do magistério, ou às solicitações de amigos, de autoridades religiosas e de nobres, que desejavam esclarecimentos sobre algum assunto. Nelas tratou dos mais variados temas: teologia, moral, exegese, direito, liturgia, política, pedagogia e metafísica. Naturalmente seguia os padrões literários da sua época, tendo publicado *comentários* à Sagrada Escritura, a livros de Filósofos e de Padres da Igreja; sínteses doutrinárias em forma de *sumas;* temas debatidos nas disputas universitárias; respostas a consultas, discursos e sermões.

Em pouco mais de vinte anos de atividade pedagógica e literária, a jamais excedida inteligência e invulgar capacidade

10

de trabalho daquele silencioso mestre do século XIII possibilitaram-lhe escrever cento e trinta obras de tamanhos diversos, cuja primeira edição completa, de 1570, a "Piana", assim denominada por ter sido promovida pelo papa São Pio V, abrange dezoito volumes *in folio.* As obras de menor extensão constituem os *Opuscula,* e perfazem o número de cinqüenta e três. Entre elas, sem embargo dos seus duzentos e quarenta e cinco capítulos, está colocado o *Compêndio de Teologia.*

Quanto ao gênero literário, o do *Compêndio* seguiu ao das *sumas.* Estas surgiram, no século XIII, como última etapa da evolução multissecular da sistematização da Teologia, que, partindo da *Lectio*, passando sucessivamente pelas *Glossae, Quaestiones, Sententiae,* encontrou nas *Summae,* em um século no qual os homens estavam sedentos de clareza e de exatidão nas idéias, o perfeito acabamento[8]. Santo Tomás publicou, além do *Compêndio de Teologia,* duas obras em forma de *suma:* a conhecida *Suma Teológica* e a *Suma Contra os Gentios.* Esta, com fim apologético, aborda quase todos os temas da Teologia, ressaltando as questões que mais de perto interessavam ao confrade, de Santo Tomás, São Raimundo de Penaforte, pois, para este, aquele compôs o livro. São Raimundo de Penaforte dedicava-se ao trabalho missionário em Aragão entre judeus e muçulmanos, e sentia dificuldades para fazer frente às sutilezas exegéticas e filosóficas destes. Não há grande afinidade entre essa obra e o *Compêndio de Teologia*.

Afinidade há, porém, entre este e a *Suma Teológica,* por pretenderem ser ambos sínteses

[8] Cf. Fraille O. P., Guillermo. *Historia de la Filosofia.* 2.ª ed. Madri, 1956, B. A. C, vol. II, p. 533 e ss.; Grabmann, Mons. Martinho. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, 2.ª* ed., *Vozes,* 1959.

completas da Doutrina Católica. Diferem, porém, quanto à finalidade, quanto à distribuição da matéria, bem como quanto à extensão desta. A *Suma Teológica* é trabalho de longos anos da vida de Santo Tomás, e ele a escreveu para facilitar aos iniciantes a aprendizagem da *Sacra Doctrina*, de modo que as questões inúteis, repetidas e postas fora da ordem lógica fossem evitadas, e que os temas fossem tratados com brevidade, clareza e de acordo com a exigência da matéria[9]. A *Suma Teológica* é dos poucos livros do Santo escritos por iniciativa própria, pois não se sabe de alguém
11
que lha solicitara. Por outro lado, a disposição da sua matéria difere da existente no *Compêndio de Teologia*. Neste, toda a doutrina deveria ser desenvolvida relacionada com as três virtudes teologais; naquela, com o próprio Deus: Deus em si mesmo; o Universo enquanto sai de Deus e é por ele governado; a volta de tudo a Deus por meio de Jesus Cristo. Enquanto na *Suma Teológica* acentua-se mais o aspecto divino da Teologia, no *Compêndio de Teologia*, sem que se fuja do objeto formal da ciência teológica, visa-se mais o seu aspecto antropológico. A finalidade do livro justifica essa perspectiva.

Não seguiu o *Compêndio de Teologia* o método disputativo encontrado em outras obras do autor. Todo o livro desenvolve-se numa só exposição, tendo os assuntos concatenados por rígida seqüência lógica, os silogismos sucedendo-se organicamente. Trata-se, na realidade, de um grande sórites. Os capítulos, em geral, assim se estruturam: primeiro, apresentação do tema, seqüência da conclusão do capítulo anterior; em seguida, comprovação da tese por argumentos em forma silogística; por fim, a conclusão geral, que é a própria conclusão do último argumento, e que prepara o tema do capítulo seguinte. Os títulos dos capítulos talvez não sejam de Santo Tomás.

*** * ***

Durante a Quaresma de 1273, Santo Tomás pronunciou, na Capela do Convento Dominicano de Nápoles, a pedido do Arcebispo, uma série de sermões explicando ao povo o Credo[10], o Pai Nosso, os Preceitos da Caridade[11] e a Ave Maria. O cuidado de um outro seu discípulo, a ele também muito chegado, frei Pedro de Andria, futuro bispo de Aquino, fez que eles fossem conservados, escrevendo-os enquanto o Santo os proferia do púlpito. É manifesta a conformidade das duas primeiras séries destes sermões com as duas partes que existem do *Compêndio de Teologia*. Se esta obra estava sendo elaborada em Nápoles por ocasião daqueles sermões, conforme alguns supõem (aliás, tal conformidade reforça a hipótese), Santo Tomás
12
estaria transmitindo para o povo, em linguagem vulgar, na Capela, aquilo que ditava, para o *socius frater*, em termos científicos, na sua pobre cela do Convento. Como bom filho de São Domingos, sabia o grande Doutor das Universidades também adaptar-se à mentalidade dos fiéis simples. Decalcados nas idéias do *Compêndio de Teologia*, aqueles sermões eram enriquecidos com exemplos fáceis e desenvolvidos nas aplicações práticas da doutrina, para serem compreendidos pelo povo. Vistas as semelhanças entre eles e a obra teológica, não é fora de propósito afirmar que a Terceira Parte desta também seguiria a linha dos sermões referentes aos Preceitos da Caridade.

*** * ***

Não são concordes os estudiosos da obra de Santo Tomás quanto à época da sua vida em que foi composto o *Compêndio de Teologia*[12]. Diversamente opinam para o período do seu magistério na Cúria Papal, quando esta localizava-se em Anagni e Orvieto, de 1258 a 1259; ou quando ela

---

[9] Cf. *Suma Teológica,* Prólogo.
[10] Desses sermões há a tradução para o nosso idioma: Santo Tomás de Aquino, *Exposição Sobre o Credo.* Tradução e notas de D. Odilão Moura, O. S. B., Presença, Rio, 1975.
[11] Há uma antiga tradução um tanto livre desses sermões: *Tratado dos Dous Preceitos da Caridade e dos Dez Mandamentos da Lei de Deus por S. Thomás de Aquino.* Traduzido pelo Dr. Braz Florentino Henriques de Souza. Garnier, Rio, 1876.
[12] Cf. Biffi, Inos. I *Misteri di Cristo nel Compendium Teologiae di S. Tommaso. Divinitas,* 1974, p. 287, nota 2; Boulogne, Ch. D. *Saint Thomas d'Aquin. Essai Biographique.* Nouvelles Editions Latines. Paris, 1968, p. 110 e ss.

fixou-se novamente em Roma, de 1265 a 1267. A sentença mais provável e mais tradicional é que foi escrito no período do magistério napolitano, em 1272 e 1273.

* * *

O texto latino utilizado nesta tradução é o que se encontra na edição dos *Opuscula* de Santo Tomás, orientada pelo insigne historiador dominicano Pedro Mandonnet O.P.[13]. A tradução foi feita o mais possível em conformidade com o texto original latino, embora, por vezes, a clareza lhe pedisse uma forma mais livre. O nosso idioma, para as traduções da língua-mãe, é mais favorecido que os outros neolatinos, porque a nossa terminologia e a construção da nossa frase ainda não se afastaram muito do latim. Nas obras filosóficas e teológicas, a fidelidade ao idioma primitivo pode ser, por isso, em muito, conservada.

13

Para dirimir dúvidas atinentes ao sentido das palavras de Santo Tomás, duas traduções nos auxiliaram; uma, feita para a língua espanhola[14], bastante fiel e clara; outra, para a língua francesa[15].

Em vista da mentalidade da época em que vivemos e do ambiente cultural brasileiro, notas esclarecedoras foram anexadas a alguns capítulos da obra, naturalmente úteis para quem não esteja familiarizado com o pensamento tomista e com a história das idéias do século XIII.

Para facilitar a leitura, os parágrafos dos capítulos foram numerados, separando os argumentos ou dividindo os textos mais extensos.

Ficaríamos gratos a quem nos indicasse as falhas e as imprecisões que tivesse encontrado nesta tradução.

Terá o Leitor em mãos, com esta tradução, páginas que condensam o que há de mais precioso no pensamento do Doutor Angélico. São elas um guia seguro para conduzi-lo ao infinito e insondável mistério da Divindade, cujos vislumbres, por mais longínquos que estejam, fascinam a alma humana pela clarividência da verdade e pelos encantos da beleza de que são envolvidos. Só a inteligência divina é capaz de penetrar nas últimas profundezas deste mistério, e de compreender todos os seus segredos. O mínimo, porém, que deles a inteligência humana possa apreender, já a satisfaz plenamente. São migalhas que caem da mesa da eternidade para os gentios deste desterro... Só por meio da inteligência lúcida, coerente, dócil à realidade, consegue o homem atingir e apreender um pouco do mistério divino. Desprezando-a, transvia-se ele para as sendas da imaginação ou da emotividade, e vai fatalmente cair no abismo do obscuro, do confuso, do ininteligível, do nada. Ninguém conseguiu, como o Doutor Comum, ensinar aos homens como fugir desse abismo, que atrai, tenta, e, finalmente, traga

14

a inteligência, e como dirigir-se direta e seguramente para a verdade. Ele é o Mestre do bom senso e da reta razão, e, por isso, da verdadeira Filosofia e da sólida e legítima Teologia[16].

Em nossos dias, nem todos o aceitam. A índole subjetivista da filosofia desligada do real, que seguiu os passos de Descartes e que ainda perdura nas ficções metafísicas do existencialismo[17];

---

[13] S. Thomae Aquinatis. *Opuscula Omnia.* Cura et Studio R. P. Petri Mandonnet. Parisis. P. Lethielleux Bib. Ed, 1927, Tomus Secundus, vol. II.

[14] Santo Tomás de Aquino. *Compêndio de Teologia.* Editora Cultura, Buenos Aires, 1943. É utilizada a tradução feita por Leon Carbonero (Madri, 1880).

[15] *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin.* Traduits par M. Vaudrine, M. Baudet e M. Fouruet, Paris, Louis Vives, Ed., 1956, Tome Premier.

[16] "O Doutor Angélico considerou as condições filosóficas nas razões e nos próprios princípios das coisas. (...) Ademais, ao mesmo tempo que distingue perfeitamente, tal como convém, a razão e a fé, une-as ambas pelos laços de uma mútua amizade. Conserva, assim, cada uma os seus direitos, salvaguarda-lhe a dignidade, de tal sorte que a razão levada pelas asas de Santo Tomás até ao fastígio da inteligência humana quase não pode subir mais, e dificilmente pode a Fé esperar da razão socorros mais numerosos, ou mais poderosos do que os que Santo Tomás lhe forneceu." Leão XIII. Enc. *Aeterni Patris,* 4.8.1879, A. S. S., XII, p. 108.

[17] Sobre Heidegger, assim se expressa Jacques Maritain: "Não se trata, de fato, daquela intuitividade de que anteriormente falei bastante e que ao olhar para as coisas busca a pura objetividade característica da inteligência que se realiza conforme suas leis estritamente próprias e empenhada nas vias do conhecer. Em Heidegger trata-se da intuitividade poética. (...) Longe de trabalhar sobre as naturezas inteligíveis atingidas no verbo mental (o obscuro *Denken* heideggeriano), concentra-se sobre o que pode apreender ainda do conteúdo fugitivo de uma intuição quando ele esforça-se por dessubjetivizar esta antes (e a fim) de a conceptualizar ou tornar inteligível em termos metafísicos.

o ativismo, "a heresia dos nossos tempos", como já se disse, com a obsessão do imediato, da eficiência, das construções materiais e do desenvolvimento econômico; a hipertrofia a que foram levadas as ciências e a técnica; o desprezo pelo estudo da Metafísica, e reduzido o estudo da Filosofia a superficiais abordagens das idéias de um ou outro pensador atual; a Teologia aprendida sem a devida formação filosófica, e mais dirigida para o campo pastoral; essa mesma Teologia acomodada às filosofias existencialistas e às correntes luteranas; o critério do verdadeiro substituído pelo critério do

15

mais recente, todas essas são causas, entre outras, que levam ao esquecimento a doutrina de Santo Tomás de Aquino, ou a fazem repelida. Há quem use de algumas teses e da terminologia tomistas, com louvável intenção de abertura para as novas perspectivas filosóficas do pensamento, para criar uma síntese do tomismo com outras filosofias, de outros princípios e de outros métodos. Disso resulta um larvado ecletismo, nebuloso, indistinto, incompreensível, e que leva tantos a confundirem a contemplação do mistério de Deus com a contemplação do nada, não se salvando, dessa simbiose, nem o tomismo, nem o que as outras filosofias possam ter de inteligível[18]. Muitos há que não dão crédito à doutrina tomista, simplesmente por desconhecê-la. A esses, alerta-os Paulo VI: "Não nos passa despercebido o fato de que, muitas vezes, a desconfiança ou a aversão, em relação a Santo Tomás de Aquino, dependem de um contato superficial e limitado com as suas obras, e, nalguns casos, da falta completa de uma leitura direta e do estudo das mesmas. Por isso, também Nós, como fez Pio XI, recomendamos a todos os que desejam formar uma consciência madura no que se refere à própria posição nesta matéria: *Ide a Tomás!* Procurai e lede as obras de Santo Tomás de Aquino, repetimos, para ter uma idéia pessoal da incomparável profundidade, da abundância e da importância da doutrina que ali se encerra[19].

Para ir a Santo Tomás, esta tradução muito útil será ao Leitor. Vencidas as primeiras dificuldades do contato com um pensamento em si muito inteligível, cultivado em plano só de pura inteligência, despido dos limitados recursos audiovisuais e emotivos que geralmente entorpecem a razão, e persistindo, o atento e sério Leitor, no estudo desta obra, pouco a pouco irá sentindo os benéficos efeitos do conhecimento da "doutrina que a Igreja fez sua"[20]. À proporção que a vai assimilando, mais

16

também penetrará na sabedoria de claríssima e belíssima luminosidade do Santo e do Mestre, denominado, desde os tempos medievais, Luz da Igreja e do mundo inteiro".

D. Odilão Moura, O.S.B.

Mosteiro de S. Bento, 15-10-1977.

17

19

INTRODUÇÃO

Sabemos que agora Heidegger volta-se para os próprios poetas e para os poderes teogônicos da linguagem destes, esperando dela uma espécie de revelação profética cujo desejo parece ter obcecado, desde o princípio, o seu espírito. O mito é a sua verdadeira pátria." Maritain, Jacques. *Approches Sans Entraves.* Fayard, Paris, 1973, p. 389, 391.

Em termos críticos semelhantes, assim se refere Maurice Corvez O. P. à posição dissociada da realidade de Heidegger; "Na análise fenomenológica de Heidegger, não aparece jamais a realidade verdadeira. Nenhum juízo é formulado sobre o conhecimento e a unidade do Ser ("sendo"), cuja realidade ontológica se impõe aos nossos sentidos e à nossa inteligência. O real escapa a Heidegger: ele não tem a intuição do real e permanece em estado de abstração: sua filosofia é uma filosofia das essências» Corvez O. P.. Maurice. *La Pensée de L'Etre Chez Martin Heidegger. Revue Thomiste,* 1965, p. 552.

[18] "Na realidade", escreve Charles Journet, "a questão não é saber se se deva ou não fazer teologia. Todos a fazem. A única questão é de saber que teologia se quer fazer, boa ou má, verdadeira ou falsa, franca ou disfarçada." Journet, Charles. *Introduction à la Theologie.* Desclée de Brower, Ed. Paris, 1947, p. 86.

Sobre o conceito de Teologia, ver Santo Tomás: S. T., I, 1, 1 e ss; Super Boetium de Trinit. II, 2; in *Sent,* III, 33, 1, 2.

[19] Paulo VI. Carta *Lumen Ecclesiae,* 3, A. A. S., LXVi, p. 675.

[20] A expressão "A Igreja fez sua a doutrina de Santo Tomás" encontra-se nos seguintes pronunciamentos pontifícios: Bento XV. Encíclica *Fausto Appetente,* 29.6.1921. A. A. S., XIII, p. 332; Pio XI. Encíclica *Studiorum Ducem,* 29.6.1923. A. A. S., XV, p. 314; João XXIII. Alocução de 16.9.1960. A. A. S. LII, p. 821.

CAPÍTULO I

1 — O Verbo Eterno do Pai, que pela sua imensidade abrange todas as coisas, para revocar à elevação da glória divina o homem diminuído pelo pecado, quis fazer-se limitado, assumindo a nossa limitação, não renunciando, porém, à sua majestade. Para que ninguém fosse dispensado de receber a doutrina da palavra celeste, que transmitira extensivamente por intermédio dos homens que a estudaram, e, de modo claro, pelos livros da Sagrada Escritura, condensou, numa breve suma, a doutrina da salvação humana. Desse modo conhecê-la-iam também aqueles que se entregam mais aos cuidados das coisas terrenas.

2 — A salvação humana consiste no conhecimento da verdade, que impede o obscurecimento da inteligência pelo erro; no desejo da devida finalidade do homem, que o impede de seguir os fins indevidos que o afastam da verdadeira felicidade, e, finalmente, na observância da justiça, para que ele não se macule por tantos vícios.

O necessário conhecimento das verdades da salvação humana está contido em poucos e breves artigos de fé. Por isso o Apóstolo disse: "Dará o Senhor uma palavra abreviada sobre a terra." (Rom 9,28.) Esta é a palavra da fé que nós pregamos.

19

O Verbo Eterno do Pai corrigiu o desejo humano por uma breve oração, na qual manifesta, ao nos conduzir por ela, como o nosso desejo e a nossa esperança devem ser orientados.

A justiça humana, que consiste na observância da Lei, Ele resumiu num só preceito de caridade: "A plenitude da Lei é a caridade." (Rom 13,10.)

Por esses motivos, o Apóstolo ensinou que toda a perfeição da presente vida consiste na fé, na esperança e na caridade, que são como capítulos nos quais se compendia a doutrina da nossa salvação. Escreveu também o Apóstolo: "Agora permanece a fé, a esperança, a caridade." (I Cor 13,13.) Três virtudes pelas quais, conforme Santo Agostinho, presta-se culto a Deus.

3 — Para te transmitir, caríssimo filho Reginaldo, um compêndio da doutrina cristã de modo a tê-lo sempre diante dos olhos, a nossa intenção, no presente trabalho, é tratar das três virtudes: primeiro, da fé; depois, da esperança; e, por fim, da caridade. Em tal ordem considerou-as o Apóstolo, a qual, aliás, é conforme à reta razão. Realmente, o amor não pode ser reto se não estiver dirigido para o devido fim da esperança, nem esta pode existir se não houver o conhecimento da verdade.

É necessária, por conseguinte, em primeiro lugar, a fé, pela qual deves conhecer a verdade. Em segundo lugar, a esperança, pela qual deve ser colocado no devido fim o teu desejo. Em terceiro lugar, é necessária a caridade, pela qual a tua afeição deve ser inteiramente ordenada.

20

PRIMEIRA PARTE

SOBRE A FÉ

23

CAPÍTULO II

ORDEM DAS QUESTÕES SOBRE A FÉ

1 — A fé é uma certa prelibação daquele conhecimento que nos fará bem-aventurados no futuro. O Apóstolo disse que ela é a "substância das coisas que se esperam" (Heb 11,1), fazendo já existir em nós, por uma certa incoação, as coisas que se esperam, isto é, a felicidade futura.

2 — O Senhor ensinou que aquele conhecimento beatificante consiste em duas verdades: na divindade da Trindade e na humanidade de Cristo. Ele mesmo dirigiu-se ao Pai com estas palavras: "Esta é a vida eterna: que Te conheçam a Ti por único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo a quem enviaste" (Jo 17,3.) Por conseguinte, todo o conhecimento da fé resume-se nestas duas verdades: na divindade da Trindade e na humanidade de Cristo. Isso não é de se estranhar, porque a humanidade de Cristo é o caminho pelo qual se vai à divindade.

Enquanto estamos em caminho, convém conhecer o caminho pelo qual se alcança o fim, até porque, na pátria, os bem-aventurados não poderão dar suficiente ação de graças se não tiverem tido o conhecimento do caminho pelo qual foram salvos. Por isso o Senhor disse aos discípulos: "Sabeis para onde Eu vou e conheceis o caminho" (Jo 14,4.)

23

3 — A respeito da divindade, três coisas devem ser conhecidas: primeiro, a unidade da essência; segundo, a Trindade das Pessoas; terceiro, os efeitos da ação da divindade.

PRIMEIRO TRATADO

SOBRE A UNIDADE E A TRINDADE DE DEUS

I — A UNIDADE DA ESSÊNCIA DIVINA

CAPÍTULO III

DEUS EXISTE

Com relação à unidade da essência divina, deve-se, em primeiro lugar, crer que Deus existe, verdade esta evidente à razão humana. •

1 — Vemos, com efeito, que todas as coisas que se movem são movidas por outras: as inferiores pelas superiores, como os elementos o são pelos corpos celestes; vemos que as coisas inferiores agem impulsionadas pelas superiores. É impossível que nesta comunicação de movimentos, o processo prolongue-se até o infinito, porque toda coisa que é movida por outra é como um instrumento do primeiro motor da série. Ora, se não houver um primeiro motor, todas as coisas movidas nada mais são que instrumentos. Por conseguinte, se houver um processo que leve ao infinito a série das coisas que movem sucessivamente umas às outras, nele não pode existir um primeiro motor. Conseqüentemente, todas as coisas, as que movem e as movidas, seriam

instrumentos.

2 — É ridículo, porém, até para os menos instruídos, imaginar instrumentos que não sejam movidos por um agente principal. Seria como pensar em construir arcas ou leitos só com serras e machados, mas sem o carpinteiro que os fizesse. Por isso, é necessário que exista um primeiro motor, supremo na sucessão dos movimentos das coisas que se movem umas às outras. A este primeiro motor, chamamos Deus.

24

CAPÍTULO IV

DEUS É IMÓVEL

Do acima exposto, depreende-se ser necessário que Deus, que move todas as coisas, seja imóvel. .

1 — Com efeito, sendo o primeiro motor, se fosse movido, sê-lo-ia necessariamente por si mesmo, ou por outro movente.

Ser movido por outro movente não é possível, porque, se o fosse, existiria algum motor anterior a ele. Ora, isso contradiz a própria noção de primeiro motor.

Se fosse movido por si mesmo, poderia, por sua vez, ser movido de duas maneiras: ou, conforme o mesmo aspecto, sendo movente e movido; ou, então, conforme um aspecto sendo movente, e, conforme outro, movido.

Não é possível dar-se a primeira parte da alternativa. Sabemos que tudo o que é movido, enquanto movido, está em potência, pois o que move está em ato. Ora, se segundo a mesma consideração fosse movente e movido, estaria também conforme a mesma consideração em potência e em ato, o que é impossível.

Não se salva também a outra parte da alternativa. Se estivesse, segundo um aspecto como movente, e, segundo outro, como movido, não seria o primeiro motor por si mesmo primeiro movente, mas pela sua parte que o move. O que é por si, porém, é anterior ao que não é por si. Não poderia, portanto, ser primeiro motor, se fosse movido pela parte. Conseqüentemente, o primeiro motor deve ser absolutamente e em tudo imóvel.

2 — A essa mesma conclusão pode-se chegar considerando-se as coisas que são movidas, e que, ao mesmo tempo, movem outras. Ora, todo movimento apresenta-se como procedente de algo imóvel, que não é movido pela mesma espécie de movimento com que move. Assim é que as alterações, as gerações e as corrupções, movimentos que se dão nos corpos inferiores, referem-se a um corpo celeste como a um primeiro motor que é movido por outra espécie de movimento que a que o move,

25

pois os corpos celestes não surgem por geração: são incorruptíveis e inalteráveis. Aquilo, portanto, que é o princípio de todo o movimento, convém que seja absolutamente imóvel.

CAPÍTULO V

DEUS É ETERNO[21]

Do precedente resulta também que Deus é eterno, pois tudo o que começa a existir ou deixa de existir, por movimento ou mutação, é móvel por natureza. Ora, foi provado que Deus é absolutamente imóvel. Logo, Deus é eterno.

---

[21] *"Este* capítulo, que aparece em muitas edições latinas, talvez não seja autêntico Cf. A. Motte O. P. *Un Chapitre inauthentique dans le Compendium Theologiae de S. Thomas (Revue Thomiste,* T. XLV, 4, 1939, p. 749 e ss.).

CAPÍTULO VI

DEUS NECESSARIAMENTE EXISTE POR SI MESMO

Na seqüência do mesmo raciocínio, prova-se que é necessário que Deus exista.

1 — Com efeito, tudo o que tem possibilidade de existir ou de não existir é mutável. Ora, Deus é absolutamente imutável, como se viu. Logo, ser ou não ser, em Deus, não é uma possibilidade.

2 — Além disso, tudo o que existe e que não é possível não existir é necessário que exista, porque, existir necessariamente e não ser possível não existir significam o mesmo. Por conseguinte, Deus necessariamente existe.

3 — Ademais, aquilo que é possível ser ou não ser exige algo que o tenha posto em existência, porque, considerado em si mesmo, pode existir ou não existir. Ora, aquilo que põe a coisa em existência, existe antes dela. Logo, há sempre algo

26

anterior àquilo que pode existir ou não existir. Conseqüentemente, como não há nada anterior a Deus, existir ou não existir não lhe é uma possibilidade. Logo, Deus existe necessariamente.

4 — Continuemos o raciocínio: algumas coisas são necessárias, mas tendo outra como causa dessa necessidade, que lhes é anterior. Ora, Deus existindo antes de todas as coisas, não pode ser causa da sua necessidade de existir. Logo, existe necessariamente por si mesmo.

CAPÍTULO VII

DEUS SEMPRE EXISTE

1 — Dando prosseguimento à argumentação, conclui-se que Deus sempre existe. Tudo aquilo que necessariamente tem existência, sempre existe, porque o que não é possível não existir, é impossível não existir, e, assim, nunca é privado da existência. Ora, vimos que a existência é necessária a Deus. Logo, Deus existe sempre.

2 — Continuemos: nada começa a existir, ou deixa de existir, a não ser por movimento ou mutação. Ora, ficou certo que Deus é absolutamente imutável. Logo, é impossível que tenha começado a existir, ou que deixe de existir.

3 — Ademais, tudo aquilo que nem sempre existiu, ao começar a existir exige algo que lhe cause a existência, pois nada pode passar de potência a ato, ou do não ser ao ser, por si mesmo. Como não pode haver uma causa da existência de Deus, já que Ele é o primeiro Ser, e a causa é sempre anterior ao efeito, é necessário que Deus tenha sempre existido.

4 — Por fim, o que convém a alguma coisa não por causa extrínseca, lhe convém pela própria natureza, por si mesma. Ora, a existência não convém a Deus por alguma causa extrínseca, até porque essa causa lhe seria anterior. Por conseguinte, Deus tem a existência por si mesmo. Como as coisas que existem por si mesmas sempre existem por necessidade intrínseca, Deus sempre existe.

27

CAPÍTULO VII

NENHUMA SUCESSÃO HÁ EM DEUS

Evidencia-se, além disso, que em Deus não há sucessão, mas, que todo o seu ser existe simultaneamente.

1 — Não se encontra sucessão de tempo a não ser nos seres sob certos aspectos sujeitos a movimento, porque a sucessão de tempo tem a sua explicação na anterioridade e na posterioridade

que há no movimento. Ficou já provado que Deus de modo algum está sujeito a movimento. Logo, não há sucessão alguma em Deus, mas todo o seu ser existe simultaneamente.

2 — Ademais, se um ser não existe todo simultaneamente, nele algo poderia desaparecer, e algo, aparecer, pois desaparece nos seres aquilo que passa, e aparece aquilo que é esperado no futuro. Ora, em Deus nada pode desaparecer, nem nada lhe pode ser acrescentado, porque Ele é imóvel. Logo, o seu ser existe todo simultâneo.

3 — Esses dois argumentos provam justamente que Deus é eterno por propriedade da sua natureza. É eterno por propriedade da natureza aquilo que sempre existe e cuja existência está toda simultaneamente realizada. Boécio definiu a eternidade como sendo "total possessão, simultânea e perfeita, de uma vida interminável".

CAPÍTULO IX

DEUS É SIMPLES

Em prosseguimento ao raciocínio anterior, chega-se também à evidência da razão por que o primeiro motor deve ser simples.

1 — Em toda composição convém que haja dois elementos que se relacionem como a potência para o ato. Ora, no primeiro motor, se ele é absolutamente imóvel, é impossível haver potência unida a ato, porque, desde que esteja em potência,

28

é móvel. Logo, é impossível que o primeiro motor seja composto de potência e ato.

2 — Ademais, deve haver algo anterior ao ser composto, porque as causas que atuaram na composição lhe são anteriores. Por conseguinte, é impossível que aquilo que antecede a todos os seres seja composto.

3 — Considerando, agora, a ordem dos seres compostos, vemos que os seres mais simples são anteriores, porque os elementos são anteriores aos corpos mistos. Mais ainda: entre esses elementos, o primeiro é o fogo, que é simplicíssimo. Anterior, porém, a todos os elementos é o corpo celeste, constituído que está em maior simplicidade, porque é livre de contrariedade. Segue-se, então, que o primeiro dos seres é absolutamente simples[22].

29

CAPÍTULO X

---

[22] 2 a) O primeiro argumento fundamenta-se na doutrina de Ato e Potência, e conserva toda a sua validez metafísica. O segundo argumento também a conserva considerada sota o aspecto metafísico. O terceiro argumento, fundamentado na Física da época de Santo Tomás, que seguia ainda a visão do universo de Empédocles e de Aristóteles, bem que bom quanto à forma, à ilação, evidentemente está desatualizado quando ao conteúdo.

b) Observando atentamente a realidade, Aristóteles descobriu e formulou a teoria do Ato e da Potência. Por meio dela, ele encontrou a explicação do problema, insolúvel para Parmênides e para Heráclito, que as tentativas de conciliação entre a unidade e a multiplicidade, entre o repouso e o movimento dos seres criaram. Procurada para esclarecer as questões da ordem física (matéria e forma), Aristóteles estendeu-a, posteriormente, à ordem metafísica chegando ao conceito do Ato Puro. Santo Tomás aceita como verdadeira a teoria aristotélica do Ato e da Potência, e, após a ter aprofundado e completado, levá-la-á às últimas conseqüências, e utilizá-la-á nas questões fundamentais da sua Filosofia. Para muitos, essa teoria dá a fisionomia própria ao tomismo. Manser, em exaustiva obra, defende essa posição, escrevendo: "No desenvolvimento e aperfeiçoamento, rigorosamente lógicos e conseqüentes, da doutrina aristotélica do Ato e da Potência, nós vemos a mais íntima essência e o ponto central do tomismo." (Manser O. P. *La Esencia del Tomismo,* tradução espanhola de Valentín G. Yebra, 2.ª ed. Madri, 1953, p. 119.)

Dias antes de morrer, o Papa S. Pio X aprovou a resposta da *Sacra Congregatio Studiorum* referente a vinte e quatro teses, propostas para o exame da referida Congregação, que resumiam os princípios e as teses principais da doutrina de Santo Tomás, que deverão ser fielmente seguidas nas escolas católicas. As duas primeiras teses são:

"I — A potência e o ato dividem o ser de tal maneira que tudo o que é, ou é ato puro, ou é composto de potência e ato, como de princípios primeiros e intrínsecos.

"II — O ato, como perfeição, somente é limitado por uma potência que seja capacidade de perfeição. Donde se segue que na ordem em que o ato é puro, este não pode existir senão único e ilimitado; e onde, pelo contrário, ele é finito e múltiplo, permanece em um verdadeiro estado de limitação com a potência." *(Acta Apostolicae Sedis,* vol. VI, nº 11, 1914, p. 383 e ss.).

DEUS É SUA PRÓPRIA ESSÊNCIA

Desenvolvendo-se ainda mais o raciocínio, chega-se à conclusão de que Deus é também a sua própria essência.

1 — A essência de cada coisa é aquilo que a sua definição significa. Há sempre identificação entre a essência e a coisa definida, a não ser que, acidentalmente, entre na definição algo que não pertença à própria definição, como, por exemplo, à definição própria de homem, isto é, animal racional e mortal, se acrescente o qualificativo *brancura.* Animal racional e mortal diz o mesmo que homem, mas *brancura* não é o mesmo que homem enquanto é branco.

2 — Nas coisas nas quais não se encontram as duas determinações, uma que lhe seja essencial, e outra, acidental, as essências identificam-se totalmente com elas. Ora, ficou demonstrado acima que Deus é simples, não podendo, portanto, haver n'Ele uma determinação essencial e outra acidental. Logo, em Deus, a essência identifica-se totalmente com Ele.

3 — Ademais, quando uma essência não se identifica totalmente com a coisa de que é essência, encontra-se nela algo de potência e algo de ato, pois a essência refere-se à coisa, de que é essência, como forma; assim como, por exemplo, a humanidade refere-se a homem. Ora, em Deus não há composição de ato e potência, mas Ele é ato puro. Logo, é a sua própria essência.

CAPÍTULO XI

A ESSÊNCIA DE DEUS NÃO É OUTRA REALIDADE QUE O SEU SER

Desenvolvendo-se ainda mais o raciocínio, chega-se também à evidência de que a essência de Deus não seja outra coisa que o seu ser.

1 — Em qualquer ente no qual uma coisa é a essência, e outra, o seu ser, convém que uma coisa seja *pelo que é,* e

30

outra, *pelo que é algo*, pois, pelo seu ser, se diz de qualquer ente *que é,* e, pela sua essência, se diz *o que ele é.* Donde também deduzir-se que a definição significativa da essência demonstra o que uma coisa é. Em Deus, porém, não é uma coisa o *que é,* e, outra coisa, o *pelo que é algo,* pois, como n'Ele não há composição, como foi demonstrado, também não há d'Ele outra essência que o seu próprio ser[23].

2 — Ademais, vimos anteriormente que Deus é ato puro, no qual não há mistura alguma de

---

[23] a) Por fidelidade ao pensamento tomista, traduziu-se, o mais literalmente possível este texto. Exige, evidentemente, uma leitura atenta, para ser compreendido.

b) Está aqui exposta uma das teses fundamentais do tomismo (para muitos, a fundamental). como seja a que apresenta a distinção primeira entre o Criador e as criaturas. Não pode haver dúvida a respeito do pensamento de Santo Tomás, que, desde as primeiras obras, vinha afirmando a tese da distinção real entre a essência e a existência. Escreve, a respeito, o insigne intérprete de Santo Tomás, Cardeal Gonzales:

"Admitindo-se que a essência e a existência das criaturas são uma só e mesma coisa, logicamente se conclui que elas existem pela sua essência (...) conforme a observação profunda de Santo Tomás, é precisamente porque a existência das criaturas depende de Deus como de sua causa eficiente, que ela não pode ser idêntica à sua essência. Suposta, com efeito, esta identidade, a essência realizada não seria senão a existência atual da criatura. Seria, portanto, impossível que ela fosse produzida por outro ser. Por que dizemos que Deus existe necessariamente, absolutamente e independente de toda causa? Não é por que a sua essência é existir? Dever-se-ia também admitir que seria assim para a criatura, se a sua essência fosse absolutamente idêntica à sua existência, porque, em tal hipótese, a sua essência realizada seria a sua existência atual como em Deus. Se o ser de Deus não é, nem pode ser, causado, e porque Ele existe por Si mesmo, pela sua essência, ou, em outros termos, porque a sua essência é absolutamente idêntica à sua existência, e não é outra coisa que o seu próprio ato de existir." (Gonzales, Zeferino, Cardeal. *Estúdios Sobre la Filosofia de Santo Tomas,* I. 2, 6.) A tese da distinção real entre a essência e a existência, nas criaturas, é também conseqüência da doutrina do Ato e da Potência. Defendem-na todos os autênticos seguidores do Doutor Angélico.

A *Sacra Congregatio Studiorum,* em continuação às duas primeiras teses tomistas (cf., supra, nota 1 ao cap. IX), assim enuncia a terceira: "III — Donde um só subsiste na absoluta razão do próprio Ser, Deus, uno e simplicíssimo; todos os demais seres têm natureza que limita o Ser, e constam de essência e ser, como princípios realmente distintos."

potencialidade. Convém, por isso, que a sua essência seja o seu ato último.

Esclareçamos melhor esta verdade. Com efeito, todo ato, que se refere ao ato último, está em potência para ele, e este ato último é o próprio ser. Ora, como todo movimento é passagem de potência a ato, o último ato será aquele para o qual

31

se dirige todo o movimento. Como o movimento natural tende para o que é naturalmente desejável, será também o ato último aquele que todas as coisas desejam, isto é, o ser. Conseqüentemente, convém que a essência divina, que é ato puro e ato último, seja o próprio ser.

CAPÍTULO XII

DEUS NÃO ESTÁ COLOCADO EM GÊNERO, COMO SE FOSSE ESPÉCIE

Nesta seqüência, chega-se também ao conhecimento de que Deus não está colocado em gênero algum, como se fosse uma espécie.

1 — A diferença acrescentada ao gênero constitui a espécie. Por isso, a essência de qualquer espécie possui algo acrescentado ao gênero. Mas o mesmo ser, que é a essência de Deus, nada contém em si que lhe tenha sido acrescentado. Logo, Deus não é espécie de gênero algum.

2 — Ademais, como todo gênero contém as diferenças específicas em potência, tudo o que é constituído de gênero e diferença tem mistura de ato e potência. Ora, foi demonstrado que Deus é ato puro, sem mistura de potência. Conseqüentemente, a sua essência não é constituída por gênero e diferença. Logo, Deus não está colocado sob gênero algum.

CAPÍTULO XIII

É IMPOSSÍVEL DEUS SER GÊNERO

Avançando o raciocínio, verifica-se também que é impossível Deus ser gênero.

1 — Tem-se, pelo gênero, o que a coisa é, mas não aquilo pelo que ela existe, porque a coisa só pode ser posta no próprio ser após ter sido determinada pela diferença. Ora, sendo Deus o seu próprio ser, fica impossibilitado de ser gênero.

32

2 — Ademais, todo gênero é dividido pelas diferenças específicas. Mas o próprio ser do gênero não consiste em receber as diferenças específicas, pois elas não participam do gênero senão acidentalmente, na medida em que as espécies, que são constituídas pelas diferenças, participam do gênero. Não pode, com efeito, haver diferença que não participe do ser, até porque no não ser não existe diferença alguma. Logo, é impossível que Deus seja um gênero que se divida em muitas espécies.

CAPÍTULO XIV

DEUS NÃO É UMA ESPÉCIE QUE SE DIVIDE EM MUITOS INDIVÍDUOS

Também não é possível que Deus seja uma espécie dividida em muitos indivíduos.

1 — Os diversos indivíduos que possuem a mesma essência da espécie distinguem-se por algo não inerente à essência da espécie, como, por exemplo, os homens, que possuem a mesma humanidade, distinguem-se entre si por algo não inerente à noção de humanidade. Mas isso não se pode dar em Deus, pois, como ficou provado, Ele é sua própria essência. Logo, é impossível que Deus seja uma espécie, e se divida por muitos indivíduos.

2 — Ademais, os indivíduos nos quais uma espécie se divide, diferenciam-se entre si pelo

ser, mas convém na mesma essência. Ora, onde quer que haja muitos indivíduos sob a mesma espécie, é necessário que uma coisa seja o ser de cada um, e, outra coisa, a essência da espécie. Mas em Deus, como vimos, identificam-se o ser e a essência. Logo, é impossível que Deus seja uma espécie que se divida em muitos indivíduos.

CAPÍTULO XV

É NECESSÁRIO AFIRMAR QUE HÁ UM SÓ DEUS

Verifica-se também que é necessário que haja um só Deus.

1 — Se existirem muitos deuses, cada um deles será denominado deus por equivocidade ou por univocidade: se por equi-

33

vocidade, a denominação não tem sentido, até porque nada me impediria, neste caso, de chamar de pedra o que outrem chama de deus; se por univocidade, concordarão os diversos deuses em gênero e em espécie. Ora, como já foi provado, Deus não pode ser gênero, nem espécie dividida por muitos indivíduos. Logo, é impossível haver muitos deuses.

2 — Ademais, é impossível que aquilo que individualiza uma essência comum contenha simultaneamente os seus diversos indivíduos, pois, embora existam muitos homens, é impossível que este homem não seja senão um só homem. Ora, se a essência fosse por si mesma individualizada e não por outra realidade, ser-lhe-ia impossível multiplicar-se em muitos indivíduos. Ora, a essência divina é individualizada por si mesma, porque em Deus a essência identifica-se com o que Ele é, pois já foi provado que Ele é a sua própria essência. Logo, é impossível que não exista senão um só Deus.

3 — Finalmente, uma forma pode-se multiplicar de duas maneiras: uma, pelas diferenças, como forma geral: o calor, por exemplo, multiplica-se pelas diversas espécies de calor; outra, pelo sujeito, como, por exemplo, a brancura multiplica-se pelos diversos indivíduos brancos. A forma que não se pode multiplicar pelas diferenças, se não está como forma existente num sujeito, é impossível que seja multiplicada: a brancura, por exemplo, se não estivesse existindo nos indivíduos, seria uma só realidade subsistente. Ora, a essência divina é o próprio ser de Deus, que, como foi provado acima, não pode receber diferenças. Sendo, pois, o próprio ser divino como uma quase forma subsistente por si mesma, porque Deus é o seu próprio ser, é impossível que a essência divina não seja também senão uma só. Logo, é impossível que haja muitos deuses.

CAPÍTULO XVI

É IMPOSSÍVEL QUE DEUS SEJA CORPO

1 — Evidencia-se, após, que é impossível Deus ter corpo, porque em todo corpo há alguma composição, já que o corpo é

34

constituído de partes. Ora, o que é totalmente simples, como Deus o é, não pode ter partes.

2 — Ademais, nenhum corpo encontra-se em movimento, senão por alguma coisa que o tenha movido, como atesta a experiência. Por conseguinte, se o primeiro motor é absolutamente imóvel, é impossível que ele seja corpo.

CAPÍTULO XVII

IMPOSSÍVEL DEUS SER FORMA DE ALGUM CORPO, OU SER COMO UMA POTÊNCIA UNIDA A CORPO

Também não é possível ser Deus forma de corpo ou ser potência em corpo.

1 — Como todo corpo é imóvel, é necessário que aquilo que a ele se una participe também do seu movimento, ainda que seja só acidentalmente. Ora, o primeiro motor nem acidentalmente pode movimentar-se, pois é absolutamente imóvel. Logo, é impossível ao primeiro motor ser forma de corpo ou potência unida a corpo.

2 — Ademais, todo motor, para movimentar alguma coisa, deve ter domínio sobre ela, enquanto ela é movida. Além disso, sabemos pela experiência, que quanto mais a potência motora excede a potência da coisa movida, tanto mais veloz será o movimento. Ora, o motor, que por primeiro move todas as coisas, deve dominá-las, por conseguinte, de modo absoluto. Mas isso não poderia acontecer se ele estivesse de algum modo preso à coisa movida, pois só unido a ela poderia ser sua forma ou sua potência. Logo, convém que o primeiro motor não seja nem corpo, nem forma unida a corpo, nem potência unida a corpo.

3 — Esse o motivo por que Anaxágoras viu a necessidade de considerar a inteligência sem mistura alguma, para que ela pudesse dominar e dar movimento a todas as coisas.

35

CAPÍTULO XVIII

DEUS É INFINITO NA SUA ESSÊNCIA

Do exposto se pode considerar que o primeiro motor é infinito, não privativamente, pois o infinito privativo é próprio da quantidade, isto é, quando por sua natureza a coisa deve ter limite, mas é considerada como se o não tivesse. O primeiro motor, porém, é infinito negativamente, porque o infinito negativo atribui-se a uma coisa que careça totalmente de limite.

1 — Não se encontra nenhum ato limitado, a não ser que a potência que o receba o limite: as formas, por esse motivo, são limitadas pela potência da matéria. Ora, se o primeiro motor é um ato sem mistura de potência, porque não pode ser forma de corpo, nem potência unida a corpo, é necessário que ele seja infinito.

2 — O mesmo verificamos quando observamos a ordem das coisas, pois, quanto mais elevada é uma coisa entre os entes, tanto maior ela é a seu modo. Entre os elementos que são inferiores aos outros, encontram-se uns maiores que os outros, tanto entre os que têm quantidade, quanto entre os simples. Na geração destes, conforme ensina a experiência, com o aumento de proporção, vai sendo gerado o fogo, do ar; o ar, da água; a água, por fim, da terra[24]. É evidente também que o corpo celeste que é simples por natureza, excede toda a quantidade dos elementos. Conseqüentemente, torna-se necessário que o primeiro dos entes, anterior ao qual nada pode existir, exista com a quantidade infinita que lhe convém.

3 — Não pode causar admiração que um ser simples, carecente, portanto, de quantidade, seja considerado infinito, e excedendo, pela sua imensidão, a quantidade dos corpos, porque a nossa inteligência, que é incorpórea e simples, excede também pela sua imensidão a quantidade de todos os corpos, já que atinge a todas as coisas. Ora, muito mais que a inteligência, o primeiro de todos os seres, pela sua imensidão absoluta, deve exceder e abranger todas as coisas.

36

CAPÍTULO XIX

O PODER DE DEUS É INFINITO

[24] Este segundo argumento é baseado na consideração científica da época de Santo Tomás. Está, naturalmente, em discordância com os princípios da física moderna. Salva-se, porém, a lógica do raciocínio, e é de se notar a analogia entre o infinito de Deus e o da inteligência humana, no terceiro argumento.

Daí tornar-se evidente que o poder de Deus é infinito.

1 — A potência resulta da essência da coisa, pois cada coisa age conforme o seu modo de ser. Ora, se Deus é infinito na sua essência, convém também que o seu poder seja infinito.

2 — Chega-se à mesma evidência observando-se, com atenção, a ordem das coisas. Ora, uma realidade, enquanto potência, é potência receptiva, ou passiva; enquanto ato, é potência ativa. Mas aquilo que é somente potência, isto é, matéria-prima, tem potência infinita para receber, sem que em nada participe da potência ativa. Além disso, quanto mais algo está como forma acima dela, tanto mais lhe abunda a potência ativa. O fogo, por exemple, que é o elemento superior a todos os outros, tem o máximo de potência ativa entre os elementos. Deus, sendo ato puro, sem mistura alguma de potência, age abundantemente com poder infinito sobre todos os seres.

CAPÍTULO XX

O INFINITO EM DEUS NÃO IMPLICA IMPERFEIÇÃO

1 — O infinito quantitativo implica imperfeição, mas o infinito que se atribui a Deus implica a suma perfeição. O infinito quantitativo convém à matéria enquanto é privada de limite, pois a imperfeição convém à coisa corpórea enquanto a matéria-prima é sujeito de privação, ao passo que a perfeição lhe convém pela forma substancial. Ora, como Deus é infinito, porque é somente forma, ou ato, sem mistura alguma de potência, ou de matéria-prima, a infinitude de Deus decorre da sua suma perfeição.

2 — A observação das coisas nos leva à mesma conclusão. Embora em um mesmo ser que se desenvolve de imperfeito para perfeito o imperfeito anteceda o perfeito, como, no ho-

37

mem, em que primeiro há a criança e, só depois, o adulto; contudo, é necessário que a coisa imperfeita tenha sua origem em uma coisa perfeita, pois vemos que uma criança não pode nascer senão de um adulto, e que o sêmen e a semente não vêm senão de um animal ou de uma planta. Conseqüentemente, aquilo que é anterior a todas as coisas, e que a todas elas dá o movimento, deve ser mais perfeito que tudo o mais.

CAPÍTULO XXI

A PERFEIÇÃO DE TODAS AS COISAS EXISTE EM DEUS DE UM MODO EMINENTE

Donde sermos também levados a afirmar que todas as perfeições, que existem em todas as coisas, devem existir em Deus originária e superabundantemente.

1 — Todo ser que leva outro a atingir uma perfeição tem em si, anteriormente, aquela perfeição para a qual move o outro, como, por exemplo, o mestre deve conhecer a doutrina antes de ensiná-la aos discípulos. Ora, como Deus é o primeiro motor, e faz com que todas as coisas se movimentem para atingir as próprias perfeições, é necessário que todas as perfeições das coisas preexistam n'Ele de modo superabundante.

2 — Ademais, o ser que possui alguma perfeição, faltando-lhe outra, fica limitado a um gênero, a uma espécie. Sabemos também que é pela forma, que dá a perfeição aos seres, que cada um deles é posto em determinado gênero, ou em determinada espécie. Ora, o ser que é posto em uma espécie, mesmo já estando constituído em determinado gênero, não pode possuir essência infinita, porque é necessário que a última diferença, que o põe na espécie, termine a essência. Por essa razão, denomina-se definição, ou determinação de fim, o conceito que faz a espécie conhecida. Portanto, se a essência divina é infinita, é impossível que ela possua apenas a perfeição de um gênero ou de uma espécie, mas é necessário que ela possua em si mesma as perfeições de todos os gêneros e de todas as espécies.

38

CAPÍTULO XXII

EM DEUS TODAS AS PERFEIÇÕES IDENTIFICAM-SE REALMENTE

Se agora considerarmos, em síntese, os argumentos até aqui desenvolvidos, fica evidenciado que todas as perfeições em Deus são uma só realidade.[5]

1 — Vimos que Deus é simples. Ora, onde há simplicidade não pode haver distinção real nos atributos intrínsecos. Logo, se em Deus salvam-se as perfeições de todas as coisas, é impossível que n'Ele elas sejam realmente distintas. Eis por que, em Deus, todas as perfeições são uma só realidade[25].

2 — Essa verdade pode ser esclarecida pela comparação com as potências cognoscitivas, pois a potência superior em uma só e mesma consideração conhece os objetos que as potências inferiores conhecem diversificadamente: a inteligência, por uma simples e única intelecção, apreende todos os objetos que as potências inferiores conhecem diversificadamente: o objeto da vista, da audição e dos demais sentidos.

Auxilia-nos também a comparação com as ciências: enquanto as ciências inferiores têm os seus objetos formais diversificados conforme a diversificação dos gêneros das coisas que elas atingem na realidade, a ciência que se chama Filosofia Primeira é uma ciência que, de plano superior, conhece todas as coisas.

Serve-nos ainda a comparação com o poder político. Com efeito, o poder régio, sendo um só, compreende todos os poderes que são distribuídos pelos múltiplos ofícios do reino.

Convém também que as perfeições, que nas coisas inferiores multiplicam-se conforme a multiplicação dessas mesmas coisas, no vértice de todas elas, isto é, em Deus, sejam unificadas.

39

CAPÍTULO XXIII

EM DEUS NÃO HÁ ACIDENTE

Por aí também se vê que em Deus não pode haver acidente.

1 — Se em Deus todas as perfeições unem-se numa só realidade, e à sua perfeição pertencem a existência, o poder, o agir, etc, é necessário que tudo n'Ele se identifique com a sua essência. Conseqüentemente, nenhum acidente há em Deus.

2 — Ademais, é impossível que um ser seja de perfeição infinita, se algo puder ser acrescido a essa perfeição. Se um ser tem alguma perfeição acidental, e como todo acidente é acrescido à essência, é evidente que alguma perfeição lhe foi acrescida à essência. Essa essência, portanto, não é de perfeição infinita. Ora, vimos que Deus, na sua essência, é de perfeição infinita. Logo, nenhuma perfeição lhe pode ser acidental, mas tudo que n'Ele existe pertence à sua própria substância.

3 — Chega-se à mesma conclusão partindo-se da consideração da suprema simplicidade divina, de que Deus é ato puro, bem como da consideração de que Ele é o primeiro dos seres. Da simplicidade, pois toda união de acidente com o sujeito é um modo de composição. De que Deus é ato puro, porque o que é sujeito de acidente não pode ser ato puro, já que o acidente é uma certa forma, ou ato, do sujeito. De que Deus é o primeiro dos seres, porque aquilo que existe por si é

---

[25] As perfeições divinas distinguem-se por *distinção de razão,* Isto é, apenas pelos conceitos que delas temos, não por *distinção real.* Isto é, como se distinguem entre si a potência e o ato, a essência e a existência, a substância e o acidente, as substâncias entre si e os acidentes entre si. Contudo, a natureza divina possibilita-nos afirmar que os conceitos que temos das perfeições divinas não são puras ficções da nossa inteligência. O conhecimento que delas temos é, além disso, um conhecimento analógico, isto é. proporcional ao conhecimento que temos das coisas criadas. (.Cf., infra, cap. XXVII.)

anterior àquilo que existe por acidente.

Todas essas razões nos levam à conclusão de que nada há em Deus que possa ser considerado acidente.

CAPÍTULO XXIV

A MULTIPLICIDADE DE SIGNIFICADOS DOS NOMES ATRIBUÍDOS A DEUS NÃO REPUGNA À SUA SIMPLICIDADE

O seguinte argumento esclarece por que muitos são os nomes atribuídos a Deus, não obstante Ele ser em si absolutamente simples.

40

1 — Foi demonstrado acima que a nossa inteligência não pode apreender a essência divina em si mesma, e que chega ao conhecimento dela partindo do conhecimento das coisas existentes entre nós, nas quais há perfeições diversas, cuja raiz e origem está em Deus. Como não podemos atribuir um nome a alguma coisa, a não ser que a tenhamos conhecido pela inteligência (pois os nomes são sinais daquilo que apreendemos por intelecção), assim também não podemos atribuir nomes a Deus a não ser partindo das perfeições existentes nas coisas, cuja origem está n'Ele. Como, além disso, são muitas as perfeições encontradas nas coisas criadas, deve-se também atribuir muitos nomes a Deus.

2 — Se, porém, víssemos a essência de Deus em si mesma, não haveria necessidade dessa multiplicidade de nomes, pois teríamos d'Ele um conceito simples, como simples é a sua essência. Esperamos vê-la no dia em que entrarmos na glória, conforme se lê no livro do profeta Zacarias: "Naquele dia haverá um só Deus, e um só será o Seu nome." (Zac 14,9.)

CAPÍTULO XXV

OS DIVERSOS NOMES ATRIBUÍDOS A DEUS NÃO SÃO SINÔNIMOS

Do que acabamos de expor, tiram-se três conclusões.

1 — Primeiro, que os diversos nomes, apesar de significarem uma só realidade em Deus, não são sinônimos. Para que os nomes sejam sinônimos, devem eles significar uma só coisa e designar um só conceito da nossa inteligência. Quando, porém, significam uma só coisa, mas considerada sob aspectos diversos, isto é, enquanto a inteligência conhece a mesma coisa por apreensões diversas, tais nomes não são sinônimos, porque não significam perfeitamente a mesma realidade. Nota-se que os nomes significam imediatamente os conceitos produzidos em nossa inteligência, e que estes, por sua vez, são semelhantes às coisas. Por conseguinte, como os diversos nomes atribuídos a Deus significam diversos conceitos que d'Ele há em nossa inteligência, esses nomes não são sinônimos, bem que signifiquem uma só e única realidade.

41

CAPÍTULO XXVI

PELA DEFINIÇÃO DOS NOMES NÃO SE DEFINE O QUE ESTÁ EM DEUS

2 — Segundo, como a nossa inteligência não pode ter conhecimento perfeito da essência divina por nenhum dos conceitos significados pelos nomes atribuídos a Deus, é impossível definir-se algo que esteja em Deus pela definição de um outro nome, como, por exemplo, se quisermos definir a sabedoria divina pela definição do poder divino, etc.

3 — Pode isto ser demonstrado por outro argumento. Sabemos que toda definição consta de

gênero e diferença específica. O que, porém, se define é a espécie. Ora, foi visto acima que a essência divina não pode ser colocada sob gênero, nem, sob espécie alguma. Logo, não pode ser definida.

CAPÍTULO XXVII

OS NOMES ATRIBUÍDOS A DEUS E ÀS COISAS NÃO SÃO TOTALMENE UNÍVOCOS NEM EQUÍVOCOS

4 — Terceiro, que os nomes atribuídos a Deus e às coisas não são totalmente unívocos nem equívocos. Não podem ser unívocos: a definição dos nomes atribuídos às criaturas não é a mesma definição dos nomes atribuídos a Deus. Ora, os nomes tomados univocamente devem ter a mesma definição. Por motivo semelhante, também não podem ser equívocos: nas coisas que são casualmente designadas pelo mesmo nome, dá-se o nome a uma sem nenhuma consideração para com a outra. Por conseguinte, nada se pode deduzir de uma, relacionando-a com a outra.

5 — Aqueles nomes, porém, que são equivocamente atribuímos a Deus e às outras coisas, são atribuídos a Deus conforme alguma ordenação existente entre elas e Deus, nas quais a inteligência considera o significado daqueles nomes. Eis porque, partindo-se das diversas coisas, podemos deduzir algo referente a Deus.

42

6 — Contudo, esses nomes não são ditos equivocamente de Deus e das outras coisas, como o são os nomes *equívocos por acaso*[26]. São atribuídos a Deus por *analogia,* isto é, conforme certa proporção de alguma perfeição, Assim, quando comparamos as outras coisas com Deus, por que Ele é a primeira causa delas, os mesmos nomes que significam as perfeições das coisas atribuímos a Deus. Fica, pois, esclarecido, com relação à imposição dos nomes, que embora esses nomes refiram-se primeiramente às criaturas, pois ao impor os nomes a inteligência sobe das criaturas para Deus, com relação a coisa significada pelo nome, eles referem-se primeiramente a Deus, de Quem as perfeições descem para as outras coisas.

CAPÍTULO XXVIII

CONVÉM QUE DEUS SEJA INTELIGENTE

1 — Devemos agora demonstrar que Deus é inteligente. Já foi acima dito que em Deus preexistem superabundantemente todas as perfeições de todos os seres. Ora, a intelecção tem a preeminência sobre todas as perfeições dos seres, pois os seres inteligentes são mais perfeitos que os demais. Logo, é conveniente que Deus seja inteligente.

2 — Foi também acima afirmado que Deus é ato puro, sem mistura alguma de potência. A matéria-prima sendo ser em po-

43

tência, convém que Deus seja totalmente carecente dela. Ora, a imunidade de matéria-prima é a

[26] Neste capítulo está implícita a divisão dos termos. Estes podem ser *unívocos* ou *equívocos.* Os equívocos, por sua vez, dividem-se em *equívocos por acaso* (simplesmente equívocos) e *equívocos de conselho* (equívocos de certo modo). Os termos *equívocos de conselho* são usualmente chamados de termos *análogos.* Os conceitos, que são representados pelos termos, podem também ser *unívocos* ou *análogos.* Nunca, porém, *equívocos por acaso.* Para mais ampla e melhor compreensão da analogia dos termos e dos conceitos, leia-se este texto de Santo Tomás: "Deve-se saber que algo pode ser atribuído a diversos sujeitos de várias maneiras: ora conforme uma só razão, e então diz-se que lhes é atribuído univocamente (por exemplo: a atribuição do termo animal ao boi e ao cavalo); ora conforme razões totalmente diversas, e diz-se então que lhe são atribuídos equivocamente (por exemplo: o termo cão atribuído à constelação e ao animal); ora conforme razões que são em parte diversas e, em parte, não diversas: diversas, na medida em que implicam maneiras de ser diferentes; não diversas, conforme se referem a uma mesma e única coisa. Diz-se. então, que a atribuição aos sujeitos é feita analogicamente, isto é, proporcionalmente, enquanto cada sujeito é referido ao mesmo termo de acordo com a sua maneira de ser." (In *Metaph.* IV, 1, I, n.° 535.)

causa da intelecção, pois as formas materiais fazem-se inteligíveis em ato, na medida em que são abstraída da matéria-prima e das condições materiais. Logo, Deus é um ser inteligente.

3 — Ademais, foi também acima demonstrado que Deus é o primeiro motor. Ora, essa é uma propriedade da inteligência, porque a inteligência usa de todas as outras coisas como instrumento para os movimentos: o homem, pela inteligência, usa como de instrumento aos animais, às plantas e aos seres inanimados. Por isso, Deus sendo o primeiro motor, deve ser também inteligente.

CAPÍTULO XXIX

A INTELECÇÃO EM DEUS NÃO É POTÊNCIA NEM HÁBITO, MAS ATO

Como não há potência em Deus, mas tudo que n'Ele existe é ato, convém que a sua intelecção não proceda de potência ou de hábito, mas que ela seja somente ato.

1 — Daí se conclui que nenhuma sucessão pode haver nesse ato de intelecção. Quando uma inteligência conhece as coisas sucessivamente, deve conhecer algumas que estejam em ato, e outras que estejam em potência para o conhecimento. Deve-se ainda considerar que quando as coisas são simultâneas, entre elas não pode haver sucessão. Se, portanto, Deus nada conhece passando de potência a ato, a sua intelecção carece totalmente de sucessão.

2 — Daí também se conclui que todas as coisas que Deus conhece, conhece-as simultaneamente, bem como que nada conhece como novidade. A inteligência que conhece algo como novo estava primeiramente em potência para este conhecimento.

3 — Ademais, conclui-se que o conhecimento divino não se faz por intelecção discursiva, vindo do conhecimento de uma coisa para o conhecimento de outra, como acontece com a nossa inteligência, quando raciocina. O discurso realiza-se em nossa inteligência quando, partindo das coisas conhecidas, chegamos ao conhecimento das desconhecidas, ou daquilo que não
44
consideramos atualmente. Tal coisa não pode acontecer na inteligência divina.

CAPÍTULO XXX

DEUS CONHECE POR MEIO DA SUA ESSÊNCIA, NÃO POR MEIO DE ALGUMA ESPÉCIE

Evidencia-se, pelo que foi dito, que Deus não conhece por meio de espécie, mas pela sua essência.

1 — Toda inteligência que conhece por uma espécie distinta de si refere-se a essa espécie como potência a ato, pois a espécie inteligível é a perfeição que a faz ter a intelecção. Se, portanto, em Deus nada há de potência, pois Ele é ato puro, convém que Deus conheça não por meio de espécie, mas pela Sua própria essência.

2 — Daí se infere que Deus primeira e diretamente conhece a Si mesmo. A essência não leva própria e diretamente ao conhecimento de alguma coisa, senão daquilo mesmo de que é essência. Assim é que, pela definição de homem, se conhece propriamente o homem; pela definição de cavalo, o cavalo. Se, por conseguinte, Deus conhece pela sua própria essência, convém que o objeto da sua intelecção seja direta e principalmente o próprio Deus.

3 — Como Deus é sua própria essência, conclui-se que n'Ele a inteligência, aquilo por meio de que conhece, e a coisa conhecida são absolutamente uma só realidade.

CAPÍTULO XXXI

DEUS É A SUA PRÓPRIA INTELECÇÃO

Convém também que Deus seja sua própria intelecção.

1 — Como toda intelecção é ato segundo, ao considerarmos as inteligências que não se identificam com a própria intelecção (já que o ato primeiro é a mesma inteligência, ou ciência), elas referem-se às suas intelecções como potência a ato. Na or-
45
dem das potências e dos atos, sempre o que vem antes está em potência para o que vem em seguida, e o último ato completa a série. Isso, quando se trata de uma só e mesma coisa. Quando, porém, trata-se de coisas distintas, dá-se o contrário: o movente e o agente referem-se ao movido e atualizado, como ato que atualiza a potência. Em Deus, porém, como Ele é ato puro, nada há que se refira a outra coisa como potência a ato. Convém, pois, que Deus seja sua própria intelecção.

2 — Ademais, a inteligência, de certo modo, refere-se à intelecção como a essência refere-se ao ser. Mas Deus conhece por sua própria essência, e esta identifica-se com o seu ser. Por conseguinte, a inteligência identifica-se com a própria intelecção, e, justamente por ser inteligente, não se pode supor em Deus composição alguma: n'Ele não há distinção entre inteligência, intelecção e espécie inteligível. Eis porque tais coisas em Deus nada mais são que sua própria essência.

CAPÍTULO XXXII

CONVÉM QUE EM DEUS HAJA VOLIÇÃO

Continuando, esclarece-se por que é necessário haver volição em Deus.

1 — Vimos acima que Deus conhece a si mesmo, e que se identifica com o bem perfeito. Ora, o bem, quando conhecido, torna-se necessariamente amado. Como esse amor é ato da vontade, é necessário que haja volição em Deus.

2 — Ademais, também vimos que Deus é o primeiro motor. Como a inteligência não pode mover alguma coisa senão mediante o apetite, e como o apetite que segue à inteligência é a vontade, convém que em Deus haja volição.

CAPÍTULO XXXIII

CONVÉM QUE A VONTADE DE DEUS NÃO SEJA DISTINTA DA SUA INTELIGÊNCIA

É claro que a vontade de Deus não é distinta da sua inteligência.
46

1 — O bem conhecido pela inteligência, sendo o objeto da vontade, move a vontade e leva-a à última perfeição. Ora, como em Deus não há distinção entre movente e movimento, entre ato e potência, entre perfeição e perfectível (como já foi anteriormente demonstrado), deve a vontade divina ser o próprio bem conhecido. Logo, como a inteligência divina identifica-se com a essência divina, a vontade de Deus outra coisa não é que a sua própria inteligência e que a sua própria essência.

2 — Ademais, a inteligência e a vontade têm a preeminência entre as perfeições das coisas, pois elas existem, como verificamos, nas coisas mais nobres. Ora, as perfeições de todas as coisas são, em Deus, uma só realidade, isto é, constituem a sua essência, como vimos acima. Logo, a inteligência e a vontade divina identificam-se com a essência divina.

CAPÍTULO XXXIV

A VONTADE DE DEUS É A SUA PRÓPRIA VOLIÇÃO

Pelo exposto, também se esclarece por que a vontade divina é o próprio querer de Deus.

1 — Ficou demonstrado que a vontade, em Deus, identifica-se com o bem por Ele desejado. Isso não é possível senão identificando-se a volição com a vontade, pois, na vontade, a volição nasce do desejo. Logo, a vontade de Deus é a sua volição.

2 — Ademais, a vontade divina identifica-se com a inteligência e com a essência divina. Como a inteligência divina é a sua intelecção e a essência divina é o ser de Deus, convém do mesmo modo que a vontade divina seja a própria volição divina.

3 — Fica também, por isso, evidenciado que o fato de Deus ter vontade não repugna à sua simplicidade.

CAPÍTULO XXXV

TUDO QUE ATÉ AQUI FOI DITO ESTÁ COMPREENDIDO EM UM SÓ ARTIGO DE FÉ

Podemos concluir, de tudo que acima foi dito, que Deus é uno, simples, perfeito, infinito, dotado de inteligência e de

47

vontade. Tudo isto, com efeito, está contido em um breve artigo de fé, que professamos, dizendo: "Creio em um só Deus, Todo-Poderoso."

Como se julga que o nome de Deus deriva do termo grego *THEÓS,* o qual, por sua vez, vem de *STEASTHAI,* que significa *ver, considerar,* da própria significação do nome, deduz-se que Deus é *inteligente* e, conseqüentemente, é dotado de *vontade.*

Quando se diz que Deus é *uno,* exclui-se toda pluralidade de deuses, e toda composição. Ora, também não pode ser simplesmente uno o que não é *simples.*

Ao afirmarmos que Deus é onipotente, dizemos também que a sua potência é infinita, de cujo poder nada pode ser subtraído. Ora, se assim é, está implícito nesta afirmação que Deus é *infinito* e *perfeito,* porque o poder de uma coisa é proporcional à sua essência.

CAPÍTULO XXXVI

TODAS ESSAS VERDADES FORAM CONSIDERADAS PELOS FILÓSOFOS

1 — Tudo o que acima foi dito a respeito de Deus, muitos filósofos dos gentios consideraram com sutileza, embora alguns o tenham feito com erro. Os que disseram coisas verdadeiras sobre tais assuntos, a elas chegaram com dificuldade, após longa e trabalhosa procura.

2 — Há, porém, outras verdades, a respeito de Deus, expostas na doutrina cristã, às quais eles não puderam chegar, quais sejam as verdades que conhecemos pela fé, e que ultrapassam a capacidade do entendimento humano.

Foi demonstrado que Deus é uno e simples. Mas é também Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, embora esses Três não sejam três deuses, mas um só Deus. Essas coisas é que pretendemos agora considerar, na medida das nossas possibilidades.

48

II — A TRINDADE DE PESSOAS EM DEUS

CAPÍTULO XXXVII

COMO HÁ UM VERBO EM DEUS

Resumindo o que já foi dito: Deus se conhece a Si mesmo e se ama a Si mesmo. A sua intelecção e a sua volição não se distinguem realmente do seu próprio ser. Ora, como Deus, pela sua inteligência, se conhece a Si mesmo, e como a coisa conhecida pela inteligência nela está, convém que Deus esteja em Si mesmo, como a coisa conhecida está na inteligência. A coisa conhecida enquanto está na inteligência é um certo verbo (ou palavra) da inteligência. Aquilo que interiormente conhecemos pela inteligência significamos pela palavra exterior, pois, conforme o Filósofo[27], as vozes são sinais das coisas conhecidas pela inteligência. Convém, por conseguinte, colocar em Deus o Seu próprio Verbo.

CAPÍTULO XXXVIII

O VERBO EM DEUS É UMA CONCEPÇÃO

Aquilo que está dentro da inteligência, como verbo interior, conforme a maneira comum de se falar, é uma concepção (conceito) da inteligência.

Considera-se como concebido corporalmente aquilo que é formado no útero do ser vivo pela potência vivificante, funcionando o macho como elemento ativo e a fêmea, em cujo útero dá-se a concepção, como elemento passivo, de modo que o ser concebido participa da natureza de ambos, quase conformando-se a eles segundo a espécie.

49

Assim, também, aquilo que a inteligência compreende, nela se forma, como se o ser inteligível fosse o agente, e a inteligência, o paciente. E aquilo mesmo que é compreendido pela inteligência, existindo no interior dela, é conforme quer ao ser inteligível movente, do qual é uma certa semelhança, quer à inteligência que está quase como paciente, enquanto nela tem ser inteligível. Portanto, o que é compreendido pela inteligência, não sem motivo, chama-se sua concepção.

CAPÍTULO XXXIX

COMO O VERBO É COMPARADO AO PAI

Torna-se agora necessária uma distinção.

1 — Como aquilo que é concebido na inteligência é uma imagem da coisa conhecida, representante da sua forma, aparece como se fosse um filho desta. Quando a inteligência conhece algo distinto de si, a coisa conhecida é como um pai do verbo concebido na inteligência. A inteligência, neste caso, exerce mais a função de mãe, enquanto deve dar-se para que nela se realize a concepção.

2 — Quando, porém, a inteligência se conhece a si mesma, o verbo nela concebido é comparado como o filho ao pai. Como estamos nos referindo ao Verbo que se forma quando Deus se conhece a Si mesmo, convém que este Verbo seja também comparado a Deus, de quem é Verbo, como o filho, ao pai.

CAPÍTULO XL

COMO SE ENTENDE A GERAÇÃO EM DEUS

[27] O *Filósofo,* para Santo Tomás, é Aristóteles. Denominando assim ao Estagirita, o Doutor Angélico manifesta o respeito que tem pelo filósofo que considera o maior de todos, do qual assumiu e depurou a filosofia.

Essa a razão pela qual a regra da Fé Católica nos ensina a confessar que há, em Deus, um Pai e um Filho, quando ela diz: "Creio em Deus Pai e em seu Filho."

Para que ninguém, ao ouvir os nomes de Pai e Filho, pense que se trata de geração carnal, quando nós, católicos, falamos de Pai e Filho, o Evangelista São João, a quem foram revelados os mistérios celestes, em lugar do nome *Filho,* pôs

50

o nome *Verbo,* para que soubéssemos que se trata de uma geração realizada na inteligência.

CAPÍTULO XLI

O VERBO, QUE É FILHO, TEM, COM O PAI, A MESMA ESSÊNCIA E O MESMO SER

1 — Devemos, entretanto, considerar que, como em nós o ser natural não se identifica com o ato da inteligência, torna-se necessário que o verbo concebido em nossa inteligência (o qual, por sua vez, tem apenas ser inteligível) seja de outra natureza que a dela, que tem ser natural.

2 — Em Deus, porém, há identidade entre o ser e a intelecção. Por conseguinte, o Verbo de Deus, que está em Deus, cujo ser é inteligível, possui o seu ser idêntico ao de Deus, de Quem é Verbo. Por isso, também é necessário que Ele tenha a mesma essência e a mesma natureza de Deus.

3 — Assim, tudo que é atribuído a Deus, deve ser também atribuído ao Verbo de Deus.

CAPÍTULO XLII

ESSA VERDADE É ENSINADA PELA FÉ CATÓLICA

Daí se infere o motivo por que a Regra da Fé Católica nos ensina a professar que o Filho é *consubstancial ao Pai,* e, assim, dois erros são excluídos.

1 — Em primeiro lugar, para que não se entenda pai e filho como existem na geração carnal, na qual o filho origina-se da substância do pai como que por uma separação: se assim fosse, o Filho não poderia ser consubstancial ao Pai.

2 — Em segundo lugar, para que também não consideremos o Pai e o Filho conforme a geração que se processa na inteligência humana, como o Verbo é concebido em nossa inteligência, vindo a ela acidentalmente, e existindo nela como não vindo da própria essência.

51

CAPÍTULO XLIII

EM DEUS NÃO HÁ DIFERENÇA, ENTRE O PAI E O FILHO, DE TEMPO, DE ESPÉCIE E DE NATUREZA

Quando as coisas não se distinguem realmente pela essência, é impossível que haja entre elas distinção de espécie, de tempo e de natureza. Como o Verbo é consubstancial, essas três distinções não se realizam entre o Verbo e o Pai.

1 — Assim é que não pode haver distinção de *tempo.* Como este Verbo esteja em Deus conforme Deus se conhece a Si mesmo, concebendo assim um Verbo inteligível, conviria que, se em algum tempo o Verbo não existisse, Deus, nesse tempo, não se conheceria. Como Deus sempre existe, também sempre se conhece a Si mesmo. Como a sua intelecção se identifica com o seu próprio ser, o seu Verbo também sempre existe.

Por isso dizemos, seguindo a Regra da Fé Católica: "Nascido do Pai, antes de todos os séculos."

2 — É também impossível que o Verbo se distinga de Deus como sendo de uma *espécie* inferior, porque Deus se conhece a Si mesmo totalmente como existe. Tem perfeita espécie o Verbo que é perfeitamente conhecido pela inteligência que o concebe. Por conseguinte, é necessário que o Verbo de Deus seja absolutamente perfeito, como a espécie divina.

Há coisas que procedem de outras, mas delas não recebem a espécie perfeita. Acontece isso, em primeiro lugar, nas gerações equívocas, como o sol que não gera outro sol, mas alguns animais[28]. Para que, da geração divina, essa imperfeição seja excluída, confessamos que o Verbo é nascido como "Deus de Deus". Aquilo que procede de outra coisa, distingue-se dela, em segundo lugar, por um defeito de pureza.

Assim, aquilo que em si mesmo é simples e puro, quando é aplicado a uma matéria estranha, produz um efeito defeituoso com relação à espécie do ser de que procede. Isso acontece,
52
por exemplo, com a casa enquanto está planejada na mente do artista, e enquanto é realizada na construção; com a luz recebida em um corpo delimitado, que se modifica em cores; com o fogo, quando aquece elementos simples, e os transforma em compostos; e com os raios luminosos, quando diante deles se põem corpos opacos, e surge sombra. Para que tal não se diga da geração divina, é acrescentado: "Luz de Luz." Em terceiro lugar, aquilo que procede de outras coisas pode não conservar a mesma espécie devido a um defeito de verdade, porque, então, não recebe a sua verdadeira natureza, mas somente alguma semelhança, como a imagem, no espelho; a pintura, a escultura, ou, em outra ordem, as imagens das coisas, na inteligência ou nos sentidos. Ora, a imagem do homem não pode ser chamada de verdadeiro homem, mas de semelhança do homem; a pedra não está na alma, como diz o Filósofo, mas, a forma da pedra. Para que isto seja excluído da geração divina, é acrescentado: "Deus verdadeiro de Deus verdadeiro."

3 — É impossível também que, pela natureza, o Verbo distinga-se de Deus, pois é natural a Deus conhecer-se a Si mesmo. Há coisas que a inteligência as conhece por ato que lhe é natural, como a nossa conhece os primeiros princípios. Com muito mais razão, Deus, cuja intelecção se identifica com o próprio ser, conhece-se naturalmente.

O Verbo de Deus vem de Deus por processo natural, não como algo que proceda de outrem, por origem não natural, como as coisas artificiais vêm de nós, e, nesse caso, afirmamos que as fazemos. As coisas, porém, que naturalmente procedem de nós, afirmamos que as geramos, como dizemos dos filhos. Para que não se entenda que o Verbo de Deus não procede do Pai por natureza, mas que procede por poder de vontade, acrescentou-se "Gerado, não feito."

CAPÍTULO XLIV

CONCLUSÃO DESSAS PREMISSAS

Como dessas premissas, evidentemente, infere-se que as condições acima relacionadas, referentes à geração divina, ajustam-se à consubstancialidade do Pai e do Filho, acrescen-
53
ta-se, finalmente, como compêndio de todas essas verdades: "Consubstancial ao Pai."

CAPÍTULO XLV

DEUS ESTÁ EM SI MESMO, COMO O AMADO NO AMANTE

1 — Como o ser inteligente tem em si a coisa conhecida enquanto ela é objeto da intelecção,

---

[28] *Geração equívoca,* nas teorias científicas antigas, realizava-se na matéria inorgânica por influência dos corpos celestes, que eram de natureza superior. Não se admitia, já naquele tempo, como se vê, a chamada *geração espontânea.* Santo Tomás segue, aqui, a ciência do seu tempo.

assim também a coisa amada está no amante, enquanto é amada. O amante é, de certo modo, movido pelo amado por algum impulso intrínseco. Como o movente deve estar em contato com a coisa que recebe o movimento, assim é necessário também que o amado esteja intrinsecamente no amante.

2 — Como Deus se conhece a Si mesmo, é necessário que também se ame a Si mesmo, pois o bem conhecido pela inteligência é amável por si mesmo. Por conseguinte, Deus está em Si mesmo como o amado no amante.

CAPÍTULO XLVI

O AMOR EM DEUS CHAMA-SE ESPÍRITO

Vimos como a coisa conhecida está no ser inteligente, e como a coisa amada está no amante. Consideremos, agora, nestes dois casos, como uma coisa pode estar de modos diversos em outra.

1 — Como a intelecção faz-se por uma certa assimilação da inteligência com a coisa conhecida, é necessário que a coisa conhecida esteja na inteligência por uma imagem sua.

2 — O ato de amar realiza-se segundo um certo movimento do amante para o amado, pois o amado atrai para si o amante. Por isso, o ato de amar não se efetua por semelhança com a coisa amada, como a intelecção se realiza pela semelhança com

54

a coisa conhecida, mas todo ele consiste na atração que o amado exerce sobre o amante.

3 — A origem de semelhança com o princípio realiza-se pela geração unívoca, segundo a qual, nos seres vivos, chama-se ao princípio generativo de pai, e, ao ser gerado, de filho. Também nela, o primeiro movimento faz-se por semelhança específica.

Como, no Ser divino, a maneira segundo a qual Deus está em Deus denominamos Filho, que é o Verbo de Deus, assim também a maneira segundo a qual o amado está no amante expressamos pelo nome *Espírito*, que é o Amor de Deus. Eis porque, conforme a Regra Católica, devemos crer no Espírito.

CAPÍTULO XLVII

O ESPÍRITO QUE ESTÁ EM DEUS É SANTO

Devemos agora considerar que como o bem que é amado é motivado pela finalidade, do mesmo modo o movimento da vontade torna-se bom ou mau, de acordo com o fim que o atrai.

1 — É necessário, portanto, que o amor pelo qual o Sumo Bem, que é Deus, é amado tenha uma eminente bondade. Esta bondade eminente é designada pelo nome de *santidade*, quer se tome o termo *santo* na acepção de puro, como na língua grega, porque em Deus há puríssima bondade imune de qualquer defeito, quer se tome na acepção de *firme*, como na língua latina, porque Deus é a bondade imutável. Por esse motivo, tudo que tem relação com Deus é também chamado de santo, como um templo, os seus vasos sagrados e todos os objetos destinados ao culto divino.

2 — Por conseguinte, o Espírito que nos infunde o amor pelo qual Deus se ama é convenientemente chamado de Espírito Santo.

Eis porque a Regra da Fé Católica denomina Santo ao supradito Espírito, ao dizer: "Creio no Espírito Santo".

55

CAPÍTULO XLVIII

O AMOU EM DEUS NÃO É UM ACIDENTE

Como a intelecção divina identifica-se com o seu Ser, assim também, o seu amor. Deus não se ama a Si mesmo mediante algo acrescido à sua essência, mas por ela mesma. Como Deus se ama estando em Si mesmo como o amado no amante, Deus, como amado, não está em Deus como amante de modo acidental. As coisas que amamos estão acidentalmente em nós, enquanto as amamos. Mas Deus está em Si mesmo como o amado no amante, substancialmente.

O Espírito Santo, pelo qual nos é infundido o amor divino, não é algo acidental em Deus, mas realidade subsistente na essência divina, como o Pai e o Filho o são.

Por isso, a Regra da Fé Católica no-Lo apresenta juntamente adorado e glorificado com o Pai e o Filho.

CAPÍTULO XLIX
O ESPÍRITO SANTO PROCEDE DO PAI E DO FILHO

1 — Deve-se também considerar que a intelecção procede da virtude intelectiva da inteligência. Quando a inteligência conhece em ato, nela está aquilo que por ela é conhecido. Assim, aquilo que faz o objeto da intelecção estar na inteligência procede da virtude intelectiva, e esse é justamente o seu verbo, como vimos acima.

2 — De modo semelhante, também aquilo que é amado está no amante, enquanto este ama em ato. Todavia, aquilo que faz alguma coisa ser amada em ato procede da virtude amativa do amante e do bem amável, enquanto este é conhecido pela intelecção. Por conseguinte, aquilo que faz o amado estar no amante procede de duas coisas: do princípio amativo e do objeto inteligível apreendido pela inteligência, que nela é o verbo concebido do objeto amável.

56

Como em Deus, enquanto se conhece pela inteligência e se ama, o Verbo é Filho; e Aquele de Quem é Verbo é Pai do Verbo, como se conclui do que foi dito — é necessário que o Espírito Santo, que é amor enquanto Deus está em Si mesmo como o amado no amante, proceda do Pai e do Filho. Por isso é dito no Símbolo: "Que procede do Pai e do Filho".

CAPÍTULO L

EM DEUS, A TRINDADE DE PESSOAS NÃO REPUGNA À UNIDADE DE ESSÊNCIA

1 — De tudo que foi dito, pode-se concluir que se há na divindade algo de ternário, embora isso não repugne à unidade e à simplicidade da essência, deve-se também conceder estar Deus como existente em Sua natureza, como conhecido por Si mesmo e como amado por Si mesmo.

2 — Contudo, realiza-se isso, de modo diferente, em Deus e em nós.

No homem, este na sua natureza é uma substância, mas a sua intelecção e o seu amor não se identificam com a substância. Ora, o homem, considerado na sua natureza, é uma determinada realidade subsistente. Considerado, porém, enquanto está na própria intelecção, ele não é uma realidade subsistente, mas uma certa imagem da coisa subsistente. Também não é, se considerado em si mesmo, como o amado no amante.

Conseqüentemente, pode-se considerar no homem três coisas: o homem existindo na sua natureza; o homem existindo na sua inteligência; e o homem existindo no seu amor. Todavia, essas três coisas não formam uma só coisa, porque a sua intelecção não é a sua existência, nem o seu amor. Assim, das três, uma só é realidade subsistente, qual seja, o homem existindo na sua natureza.

Em Deus, porém, identificam-se o ser, a intelecção e o amor. Conseqüentemente, Deus existindo no seu ser natural, Deus existindo na sua inteligência e Deus existindo no seu

57

amor formam uma só coisa, mas em cada uma dessas maneiras de existir Ele é subsistente.

3 — Os latinos denominavam *pessoa* às naturezas intelectuais subsistentes; os gregos, porém, *hipóstases*. Eis porque aqueles falam de três pessoas em Deus; estes, de três hipóstases. São

elas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo[29].

58

CAPÍTULO LI

PARECE REPUGNAR A RAZÃO A TRINDADE DE PESSOAS EM DEUS

Surge, do que foi dito, uma aparente contradição.

1 — Pondo-se em Deus algo de ternário, e como o número acarreta divisão, dever-se-ia também pôr em Deus alguma diferenciação, segundo a qual as três realidades diferenciar-se-iam. Ora, se assim fosse, não haveria em Deus a suma simplicidade.

2 — Realmente, se três coisas convém em algo, e em algo se diferenciam, há aí, necessariamente, composição. Mas tal composição é conflitante com o que foi dito acima.

3 — Além disso, se necessariamente há um só Deus, como vimos acima, e se nenhuma natureza una origina-se, ou procede, de si mesma, é impossível existir Deus gerado e Deus procedente. É falso, portanto, atribuírem-se a Deus os nomes de Pai, de Filho e de Espírito Santo procedente.

59

---

[29] A profissão de fé denominada *Símbolo de Santo Atanásio,* apesar de trazer o nome do grande Doutor oriental, consta ser de origem latina, talvez divulgada por Santo Ambrósio. Opina-se também que foi elaborada na Espanha. Embora a origem não seja conhecida com certeza, o *Símbolo de Santo Atanásio,* desde o século IV, goza de grande autoridade, tendo sido incluído na Liturgia, e é considerado autêntica profissão de fé. Como, com exatidão, analisa, em termos claros e compreensíveis, o conteúdo do mistério da Santíssima Trindade, para melhor delimitar-se o que seja de fé neste mistério, e o que seja de especulação teológica, transcrevemo-lo aqui. É o seguinte:

"Quem quer que queira salvar-se, antes de tudo deve professar a Fé Católica, pois se alguém não a conservar íntegra e inviolável, sem dúvida, perecerá para sempre.

A Fé Católica é esta; que veneremos um Deus na Trindade, e a Trindade na unidade, sem confundir as pessoas, nem dividir-lhes a substância.

Uma é a Pessoa do Pai, outra, a do Filho, outra, a do Espírito Santo. Mas o Pai, o Filho e o Espírito Santo têm uma só divindade, uma mesma glória e coeterna majestade.

Qual é o Pai, tal é o Filho, e tal é o Espírito Santo; incriado o Pai, incriado o Filho e incriado o Espírito Santo; imenso o Pai, imenso o Filho e imenso o Espírito Santo; eterno o Pai, eterno o Filho e eterno o Espírito Santo. Contudo, não são três eternos, mas um só eterno; como também não são três incriados, nem três imensos, mas um só incriado e um só imenso.

Igualmente, onipotente o Pai, onipotente o Filho, onipotente o Espírito Santo. Contudo não são três onipotentes, mas um só onipotente.

Assim também, Senhor é o Pai, Senhor é o Filho, e Senhor é o Espírito Santo. Entretanto, não são três senhores, mas um só Senhor. Porque assim como somos obrigados pela verdade cristã a confessar que cada uma das Pessoas é singularmente Deus e Senhor, também somos proibidos, pela religião católica, de afirmar que há três deuses ou três senhores.

O Pai por nenhuma coisa foi feito, nem criado, nem gerado. O Filho vem só do Pai, não como criado, nem feito, mas sendo gerado. O Espírito Santo vem só do Pai e do Filho, não como feito, nem como criado, nem como gerado, mas procedendo.

Por conseguinte, há um só Pai, não três pais. Há um só Filho, não três filhos. Há um só Espírito Santo, não três espíritos santos. E nesta Trindade nada há antes ou depois, nada maior ou menor. Mas todas as três Pessoas são coeternas e coiguais, de sorte que, como já se disse acima, em tudo deve ser venerada a unidade na Trindade e a Trindade na unidade.

Mas é necessário, para a eterna salvação, que se creia fielmente também na Encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo: pertence à reta fé acreditarmos e confessarmos que Nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, é Deus e Homem.

É Deus, gerado da substância do Pai, antes dos séculos; e Homem, nascido da substância da mãe, no tempo.

Perfeito Deus, perfeito Homem — subsistente de alma racional e carne humana.

Igual ao Pai, segundo a divindade; menor que o Pai, segundo a humanidade.

Embora Ele seja Deus e Homem, contudo, não são dois, mas um só Cristo. Um só, com efeito, não pela conversão da divindade na carne, mas pela assumpção da humanidade em Deus.

Absolutamente um só, não pela confusão da substância, mas pela unidade da Pessoa. Pois assim como há um só homem de alma racional e de carne, também um só é Cristo: Deus e Homem.

O qual padeceu pela nossa salvação, desceu aos infernos, ao terceiro dia ressurgiu dos mortos. Subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde virá julgar os vivos e os mortos.

A sua vinda todos os homens devem ressurgir com os seus corpos e deverão dar contas das suas ações. Os que agiram bem irão para a vida eterna; os que agiram mal, para o fogo eterno.

Esta é a Fé Católica, na qual se alguém não crer fiel e firmemente não poderá ser salvo."

CAPÍTULO LII

SOLUÇÃO DA DIFICULDADE PELA DISTINÇÃO DAS PESSOAS, CONFORME A RELAÇÃO

Para vencer essa dificuldade, devemos considerar que, variando conforme a diversidade da natureza, há muitas maneiras pelas quais as coisas originam-se ou procedem de outras.

1 — Nas coisas sem vida, que não se movem por si mesmas, mas que intrinsecamente são sempre movidas, uma origina-se de outra por uma espécie de mutação, ou alteração, provocada por um agente externo, como o fogo é gerado pelo fogo; o ar, pelo ar.

2 — Os seres vivos, porém, cuja propriedade é moverem-se por si mesmos, cada um é gerado em outro, no genitor: como nos animais, o feto; e, nas plantas, o fruto. Contudo, neles as diversas maneiras de procedência variam conforme as diferentes potências.

Há potências cujas operações não se estendem senão aos corpos, pois elas são materiais, como as da alma vegetativa, isto é, as potências nutritiva, aumentativa e generativa. Nesses tipos de potências da alma só pode originar-se algo de corpóreo, com distinção corpórea, mas, de certo modo, ficando ligado ao ser do qual procede.

Há outras potências da alma, cujas operações não transcendem à ordem corpórea, mas se estendem às semelhanças dos corpos que são recebidos sem matéria, como acontece com todas as potências da alma sensitiva. O sentido é, conforme o Filósofo, uma potência receptiva das espécies sem matéria. Essas potências, apesar de receberem, de certo modo, materialmente, as formas das coisas, contudo não nas recebem sem um órgão corpóreo. Se é por intermédio deles que há, nessas potências da alma, uma processão, o ser que procede não é algo de corpóreo, nem distinto por diferença corpórea, nem corporalmente unido a elas, mas, de certo modo, distinto incorporal e imaterialmente, sem, contudo, dispensar o auxílio de um órgão corpóreo. É assim que na imaginação dos animais procedem e formam-se as imagens das coisas, coisas que, todavia, não estão na imaginação como um corpo dentro de outro corpo, mas, de certo modo, espiritualmente. Por esse mo-

60

tivo, Santo Agostinho qualificou a visão imaginativa como sendo sentido espiritual.

3 — Ora, se nas operações da imaginação algo procede incorporalmente, com muito mais razão isso acontece na parte intelectiva da alma, que para as suas operações nem necessita de um órgão corpóreo, pois essas operações são inteiramente imateriais. O verbo formado pela operação da inteligência, dela procede; mas nela, que o pronuncia, existe, não como contido localmente, nem como corporalmente dela separado, mas conforme a ordem de origem. O mesmo acontece com a processão existente na operação da vontade, enquanto a coisa amada existe no amante, como vimos acima.

4 — Embora as potências intelectivas e sensitivas sejam em si mais nobres que as potências da alma vegetativa, todavia, no homem e nos outros animais, nada procede das potências sensitivas e imaginativas que subsistam na natureza da mesma espécie, só podendo isso acontecer em processão que se efetue em operação da alma vegetativa.

Isso acontece porque, em todos os compostos de matéria e forma, a multiplicação dos indivíduos da mesma espécie efetua-se conforme a divisão da matéria. Assim é que, no homem e nos outros animais, que são compostos de matéria e forma, os indivíduos da mesma espécie multiplicam-se por divisão corpórea resultante de processão conforme a operação da alma vegetativa, e não conforme operação de outras potências.

5 — Nas coisas, porém, que não são compostas de matéria e forma, não se pode encontrar senão distinção formal. Mas se a forma, segundo a qual é feita a distinção, é a própria substância da coisa, tal distinção é feita pelas próprias coisas subsistentes. O mesmo não acontece se a forma não se identifica com a substância.

É comum a toda inteligência, como se esclareceu acima, e necessário que aquilo que é concebido na inteligência como concepção dela mesma, isto é, a idéia enquanto contida na

intelecção, dela se distinga, da qual, de certo modo, procede pelo ato do conhecimento. Distingue-se o conceito da inteligência de que procede, justamente pelo modo de proceder dela.

6 — Convém também que, por motivo semelhante, a afeição do amante, pela qual o amado nela está, proceda do amante enquanto este ama em ato.

61

7 — A inteligência divina, porém, porque a sua intelecção se identifica com o seu próprio ser, tem como próprio que a concepção que nela se efetua, isto é, a idéia contida na intelecção, identifique-se com a própria substância. Coisa semelhante acontece com a afeição de Deus, enquanto amante.

Resta, portanto, que a idéia formada na inteligência divina, que é o seu Verbo, não se distinga substancialmente de quem o produz: a distinção é feita enquanto um procede do outro.

8 — Coisa semelhante acontece em Deus, com a afeição de amor, enquanto Ele ama, e isto pertence ao Espírito Santo.

9 — Do exposto, pode-se claramente concluir que nada impede que o Verbo de Deus, que é seu Filho, seja um com o Pai, segundo a substância, mas que do Pai se distinga, segundo a relação de processão, como foi dito. Fica também demonstrado que, em Deus, uma coisa não nasce nem procede de si mesma, porque é enquanto procede do Pai que o Filho distingue-se d'Ele. A mesma razão vale para o Espírito Santo, enquanto comparado com o Pai e o Filho[30].

62

CAPÍTULO LIII

AS RELAÇÕES PELAS QUAIS O PAI, O FILHO E O ESPÍRITO SANTO DISTINGUEM-SE ENTRE SI SÃO RELAÇÕES REAIS E NÃO RELAÇÕES DE RAZÃO

As relações, pelas quais o Pai, o Filho e o Espírito Santo distinguem-se entre si são relações

---

[30] O conceito de relação, proposto por Aristóteles, foi explicitado por Santo Tomás. O seguinte texto do filosofo José Gredt resume a doutrina tomista sobre o assunto:

"A relação considerada em seu sentido latíssimo é a ordem de uma coisa para outra. Essa ordem pode estar incluída ou em alguma existência absoluta ou ser uma pura referência advinda à essência absoluta.

A ordem incluída na essência absoluta chama-se *relação só quanto ao nome* ("secundum dici"). É o ser verdadeiramente absoluto, que, não obstante, essencialmente conota algo extrínseco, em ordem de que deve ser definida. Assim, a relação da alma para o corpo é uma *relação só quanto ao nome.*

A ordem advinda que consiste na pura referência, ou cujo todo ser consiste em se referir à outra coisa, chama-se *relação quanto ao ser* ("secundum esse"). Por exemplo: a relação de paternidade, que é uma pura referência advinda ao homem.

A relação quanto ao ser pode ser ou *relação real,* ou *relação de razão.*

Relação real é a que tem ser na natureza das coisas, independente da consideração da nossa mente.

Relação de razão é a que subsiste só na inteligência, como a referência do predicado ao sujeito.

A *relação só quanto ao nome* é também chamada *relação transcendental,* porque é um ente real que não se prende a um determinado gênero de coisas, mas perpassa todos os predicamentos. Por exemplo, no gênero da substância: a matéria, que se refere transcendentalmente à forma, e a forma, à matéria; no gênero da qualidade: a potência e a ciência, que se referem transcendentalmente aos objetos.

A *relação real quanto ao ser* é também chamada de *relação predicamental* e se define "acidente real cujo todo ser consiste em se referir a outra coisa". Nisso ela se distingue da relação transcendental, cujo todo ser não é referir-se a outra coisa, sendo, como é, entidade absoluta, na qual, contudo, está incluída a ordem à outra coisa. A entidade da relação predicamental, porém, consiste em pura referência, ou em "ser para a outra coisa' ("esse ad aliud"). É, por isso, um acidente de mínima entidade." (Gredt, Josephus. *Elementa Philosophiae.* Frib. Bisgoviae, 1937, I, p. 154. Cf. Joannis e Sancto Thoma OP. *Ars Logica.* Taurini, Itália, 1930, p. 573 e ss.).

Por ser acidente de "mínima entidade", a relação transcendental pode ser analogicamente transferida para o ser divino, "única, entre as categorias — escreve o padre Maurílio Penido —, ela (a relação predicamental) não se define pelo modo de possuir o ser; única, dentre os acidentes, ela não conota a substância em que se radica; como tal, ela se refere tão-somente ao correlativo." "... a oposição relativa não implica, como tal, para os termos em presença, nenhuma privação ou negação, numa palavra, imperfeição qualquer. A relação como que se desforra de ser a derradeira das categorias, no que toca à existência, pois que ela chega às raízes do nada ("habet esse debilissimum" — *De Pot.* 8, 1 ad 4; In Sent. 2, 2, 2. 3;) sua fraqueza constitui-lhe, justamente, a glória: nada tendo de absoluto, não afirma em um termo imperfeição de que careça o outro, e se alguma realidade lhe advém é unicamente na e pela substância a que adere (I Sent. 26,2, 2). Tão tênue, não poderá prejudicar à simplicidade divina, e não atribuirá a uma das pessoas uma perfeição que falte à outra." (Penido, Maurílio. *A Função da Analogia em Teologia Dogmática.* Trad., *Vozes,* 1946, p 323-324).

reais, e não relações só de razão.

São relações só de razão aquelas que não correspondem a algo existente na natureza das coisas, mas só a algo que somente existe em nosso entendimento. Eis porque, quando atribuímos direita ou esquerda a uma pedra, não nos referimos a alguma relação real, mas a uma relação só de razão, porque esses atributos não correspondem a qualidades reais existentes na pedra, mas às que existem somente no entendimento de quem apreendia a pedra como tendo esquerda, porque estava à esquerda de algum animal. Todavia, tais atribuições — esquerda ou direita — feitas a um animal são relações reais,

63

porque derivam de algumas qualidades existentes em determinadas partes dos animais. Com efeito, como as relações supra-mencionadas, segundo as quais o Pai, o Filho e o Espírito Santo distinguem-se entre si, existem realmente em Deus, elas são relações reais, e não relações de razão.

CAPÍTULO LIV

AS RELAÇÕES NÃO INEREM A DEUS ACIDENTALMENTE

Também não é possível que as relações existentes em Deus sejam acidentalmente inerentes, já porque as operações das quais elas, diretamente, derivam são a própria substância de Deus, já porque, como foi demonstrado acima, nenhum acidente pode haver em Deus. Por conseguinte, se as preditas relações existem em Deus, não podem elas, n'Ele, estar inerentes como acidente, mas devem ser subsistentes. Não é necessário explicar aqui porque algo, que nas outras coisas é acidente, possa existir em Deus substancialmente, porque já o demonstramos acima.

CAPÍTULO LV

PELAS PREDITAS RELAÇÕES EFETUA-SE, EM DEUS, A DISTINÇÃO DE PESSOAS

Porque no Ser divino a distinção é feita por relações que não são acidente, mas por relações subsistentes, e como a distinção das coisas subsistentes em qualquer natureza intelectual é uma distinção pessoal, necessariamente efetua-se em Deus, pelas preditas relações, também distinção pessoal. Por conseguinte, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três pessoas, ou três hipóstases, porque o termo hipóstase significa algo subsistente e completo[31].

---

[31] A doutrina das *relações subsistentes* na Trindade, esboçada nas especulações dos Padres gregos e desenvolvida, posteriormente, por Santo Agostinho, recebeu a sua última perfeição da genial inteligência de São Tomas. Com clareza, a expõe, em síntese, o Teólogo Cardeal Journet: "Considerada a sua propriedade singular, a relação, ou *respectus ad, PRÓS TI,* pode ser concebida, pode manter-se, em três condições totalmente diversas:
1.ª — Sem ser realizada, sem estar enriquecida ou sustentada no ser por nenhum *esse in,* por nenhum *respectus in.* Então, a relação é de razão; não, real. Ela resulta unicamente da atividade do espírito. Por exemplo, as relações do ser com o nada, ou a relação entre duas abstrações: animalidade e humanidade.
2.ª — Sendo realizada, estando presa e sustentada no ser por um *esse in,* por um *respectus in.* Temos, então, uma relação real. Ela é totalmente *relação* (real) pelo seu *respectus ad;* e ela é totalmente (relação) *real* pelo seu *respectus in.* Existe, na realidade, anteriormente à consideração do meu espírito, que nada faz senão na descobrir. Por exemplo, a relação de igualdade entre duas linhas, a relação de semelhança entre duas bolas de marfim, etc. Existem na realidade não somente as duas bolas, nem só duas brancuras (fundamentos da relação), mas também a igualdade e a semelhança dessas duas bolas.
3.ª — Sendo realizada, estando presa e sustentada no ser por um *esse in* infinito, por um *respectus ad* incriado, a saber, pelo próprio ser divino, absoluto, ilimitado, subsistente. Ela é inteiramente *relação* (por exemplo: Paternidade ou Filiação) pelo *respectus ad,* e ela é totalmente *real* devido ao seu *esse in,* ao seu *respectus in,* que é o Ser divino, a Asseidade divina, o Absoluto. Desse modo, a Paternidade é real e subsistente, a Filiação é real e subsistente; elas se opõem realmente uma à outra, mas é identicamente a mesma Realidade que as faz a ambas reais e subsistentes. Temos aqui a noção de relação subsistente, para a qual já os Padres gregos deviam se elevar, para, de um lado, fugirem da contradição; e, de outro, manterem todo o realismo e o esplendor da revelação evangélica. De então ficou firmado que uma pluralidade de relações reais no seio do Absoluto era um mistério revelado, mas não um absurdo ou uma contradição. Ficou firmado que a distinção que opunha entre Eles o Pai e a divindade, o Filho e a divindade, era de razão. Há a objeção: duas realidades idênticas a uma terceira são idênticas entre si; ora, o Pai é idêntico à divindade e

64

CAPÍTULO LVI

É IMPOSSÍVEL HAVER EM DEUS MAIS QUE TRÊS PESSOAS

1 — É impossível haver em Deus mais que três pessoas, porque é impossível que as pessoas divinas se multipliquem por divisão de substância. Elas somente podem se multiplicar por relação de determinada processão; não de qualquer processão, mas somente daquela cujos termos não estejam fora da divindade. Se o termo estiver fora da divindade, ele não é de natureza divina, e, como tal, não pode ser pessoa (ou hipóstase)

65

divina. Uma processão cujo termo não seja extrínseco à divindade não pode realizar-se em Deus senão por via de operação da inteligência, como procede o Verbo, ou por via de operação da vontade, como procede o Amor, como já foi esclarecido acima. Por isso, não pode haver algo em Deus como pessoa divina procedente, a não ser como Verbo ao qual denominamos Filho, ou, como Amor, ao qual denominamos Espírito Santo.

2 — Ademais, como Deus conhece todas as coisas por uma só intuição da sua inteligência, e, de modo semelhante, ama todas as coisas por um só ato da sua vontade, é impossível existir em Deus muitos verbos e muitos amores. Se o Filho procede como verbo, e o Espírito Santo procede como amor, é impossível haver em Deus muitos filhos e muitos espírito santos.

3 — Ademais, perfeito é aquilo que nada do seu ser tem fora de si. Por conseguinte, não é simplesmente perfeito aquilo que admite fora de si alguma coisa que pertença ao seu gênero. Por essa razão, os seres que são simplesmente perfeitos na sua natureza não se multiplicam numericamente, como Deus, o sol, a lua, etc[32]. É conveniente que o Filho e o Espírito Santo sejam simplesmente perfeitos, pois cada um d'Eles é Deus, como já foi esclarecido. Por esse motivo, é impossível haver muitos filhos e muitos espíritos santos.

4 — Ademais, é impossível multiplicar-se numericamente aquilo que faz a coisa subsistente ser ela mesma e distinta das

66

outras coisas, porque o que é individualizado não pode ser predicado de muitas coisas. Ora, é pela Filiação que o Filho é esta pessoa divina em si, subsistente e distinta das outras, assim como é pelos princípios de individuação que Sócrates é determinada pessoa humana. Como os princípios de individuação, que fazem Sócrates ser este homem, não podem convir senão a um só, assim também a Filiação, em Deus, não pode convir senão a um. Coisa análoga acontece na relação entre o Pai e o Espírito. É impossível, portanto, haver em Deus muitos pais, muitos filhos e muitos espíritos santos.

5 — Finalmente, as coisas que têm unidade de forma não se multiplicam numericamente senão em muitos sujeitos. Ora, em Deus não há matéria. Logo, o que em Deus tem unidade de espécie e de forma não pode multiplicar-se numericamente, como as têm a Paternidade, a Filiação e

---

o Filho também é idêntico à divindade; logo, o Pai e o Filho são idênticos entre Si. A tal objeção Santo Tomás *(Suma Teol.,* I, 28, 3 ad 1) responderá que, conforme o próprio Aristóteles já o havia ressaltado, o princípio invocado na maior não é necessariamente verdadeiro, quando há entre as duas primeiras realidades uma oposição de relação." (Journet, Charles Card. *L´Église du Verbe Incarnée.* Desclée de Brower et Cie., Paris, 1951, n, p. 352.).

[32] Segue, ainda, aqui, o Doutor Angélico, os esquemas científicos do seu tempo, ao considerar os astros como seres completos na sua espécie, incorruptíveis e mais perfeitos que os corpos terrestres. Santo Tomás, que não era cientista nem matemático, mas filósofo e teólogo, recorre, para esclarecer a sua doutrina metafísica, as idéias da física contemporânea sua, que faziam parte do harmonioso sistema cósmico elaborado por Aristóteles, que corrigiu o sistema platônico, fundamentado na observação dos sentidos. Quando, no séc. XVI, os instrumentos de observação se foram aperfeiçoando, o sistema aristotélico foi também, em parte, sendo corrigido, e, em parte, rejeitado. Para Aristóteles, o mundo terrestre era formado de substâncias compostas de matéria e forma móveis, alteráveis, corruptíveis, distribuídas em quatro elementos: água, terra, fogo e ar. A terra, imóvel, era o centro do universo, em torno da qual giravam esferas concêntricas, em movimento circular, cheias de matéria sutil, ou *éter,* nas quais estavam os astros. Estes eram substâncias eternas, incorruptíveis, incriadas, que se aperfeiçoavam na medida que se afastavam da terra. Um primeiro motor comunicava seu movimento às diversas esferas, em processo gradativo, e este primeiro motor era movido pelo Ato Puro, que estava fora do Universo. Evidentemente, Santo Tomás não aceitava, em todos os seus aspectos, essa doutrina aristotélica.

a Processão do Espírito Santo. Por isso é impossível haver em Deus muitos pais, muitos filhos e muitos espíritos santos.

CAPÍTULO LVII

SOBRE AS PROPRIEDADES (OU NOÇÕES) EM DEUS. QUANTAS HÁ NO PAI

Existindo, pois, em Deus, distinção numérica de pessoas, como vimos, é necessário que haja também um certo número de propriedades que diferenciem as pessoas entre si.

Ao Pai devem ser atribuídas três propriedades.

Uma, pela qual o Pai distingue-se só do Filho: denomina-se esta *Paternidade.*

Outra, pela qual distingue-se das outras duas Pessoas, isto é, do Filho e do Espírito Santo: denomina-se esta *Inascibilidade,* porque o Pai, enquanto Deus, não procede de outra pessoa.

A terceira propriedade é aquela pela qual o Pai, juntamente com o Filho, distingue-se do Espírito Santo: denomina-

67

se *Comum Expiração.* Não se deve, porém, atribuir ao Pai uma outra propriedade pela qual Ele se diferenciaria só do Espírito Santo, porque o Pai e o Filho são um único princípio do Espírito Santo, como acima ficou esclarecido.

CAPÍTULO LVIII

QUANTAS E QUAIS SÃO AS PROPRIEDADES DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO

1 — Necessariamente convém ao Filho duas propriedades.

A primeira, pela qual distingue-se do Pai, e se chama *Filiação.*

Outra, pela qual, juntamente com o Pai, distingue-se do Espírito Santo, e se chama *Comum Expiração.*

Não se deve atribuir ao Filho uma propriedade que o distinguisse somente do Espírito Santo, porque, como foi dito, o Pai e o Filho são um único princípio do Espírito Santo. Do mesmo modo, não se poderia pensar numa outra propriedade pela qual o Espírito Santo, juntamente com o Filho, se distinguisse do Pai. O Pai, porém, distingue-se das outras duas Pessoas por uma só propriedade, a *Inascibilidade,* enquanto não procede de outra pessoa. Mas porque o Filho e o Espírito Santo não procedem por uma só processão, pois procedem por mais de uma, distinguem-se do Pai por duas propriedades.

2 — O Espírito Santo tem uma só propriedade, pela qual se distingue do Pai e do Filho, que se chama *Processão.* Do que foi dito acima, conclui-se que não se pode atribuir ao Espírito Santo outra propriedade pela qual se distinguisse só do Pai, ou, só do Filho.

3 — Cinco são, portanto, as propriedades atribuídas às pessoas: Paternidade, Inascibilidade, Comum Expiração, Filiação e Processão.

68

CAPÍTULO LIX

POR QUE ESSAS PROPRIEDADES CHAMAM-SE NOÇÕES

1 — Essas cinco propriedades podem ser chamadas de *noções* das pessoas, enquanto por elas a distinção destas faz-se conhecida. Todavia, se fosse levado em consideração o sentido exato do termo *propriedade*, que significa aquilo que convém a uma só coisa, essas cinco propriedades não deveriam ser chamadas de propriedades, já que a Comum Expiração convém ao Pai e ao Filho

juntos. Levando-se, porém, em consideração que algo pode ser dito próprio de diversos que juntamente se opõem a uma terceira coisa, como o termo bípede é atribuído ao homem e às aves em oposição aos quadrúpedes, nada impede que também a Comum Expiração seja chamada de propriedade.

2 — Porque em Deus as pessoas distinguem-se somente pelas relações, e porque é pelas noções que a distinção das pessoas divinas nos é conhecida, faz-se também necessário que as noções, de certo modo, pertençam às relações. Mas somente quatro delas são verdadeiras relações, segundo as quais as pessoas divinas referem-se entre si. A quinta noção, isto é, a Inascibilidade, pertence à relação como negação de relação, já que as negações se reduzem ao gênero das afirmações, e as privações, ao gênero dos hábitos: como não-homem reduz-se ao gênero de homem, e não-branco, ao gênero de brancura.

3 — Deve-se também saber que das relações pelas quais as pessoas divinas referem-se umas às outras, algumas têm nome, como Paternidade e Filiação, nomes que significam por si mesmos relação; e que algumas não têm nome, isto é, aquelas pelas quais o Pai e o Filho referem-se ao Espírito Santo, e o Espírito Santo, a ambos. Nesse caso, para designar as relações, usamos os nomes das origens dessas relações.

4 — É evidente que os termos *comum expiração* e *processão* significam origem, mas não significam as relações decorrentes da origem. Isso pode ser mais bem observado nas relações do Pai e do Filho: a Geração significa a origem ativa, da qual decorre a relação de paternidade; a Natividade significa a origem passiva do Filho, da qual decorre a relação de filiação. Do

69

mesmo modo, da Comum Expiração deve surgir alguma relação, bem como da Processão. Mas como essas relações não receberam um nome, atribuímos a elas os nomes dos atos que lhes dão origem.

CAPÍTULO LX

EMBORA HAJA EM DEUS QUATRO RELAÇÕES SUBSISTENTES, TODAVIA NÃO HÁ SENÃO TRÊS PESSOAS

Devemos também saber que, apesar de as relações subsistentes serem as próprias Pessoas divinas, como se disse acima, as Pessoas não podem ser quatro ou cinco, conforme o número das relações.

1 — O número, com efeito, sempre determina alguma distinção. Assim como a unidade é indivisível, e, de fato, é um todo sem partes, também assim a pluralidade é em si divisível e formada de partes. É necessário, para que haja pluralidade de pessoas, que a razão distintiva das relações venha da oposição, pois é a oposição que lhes dá a formalidade distintiva.

Se, agora, com atenção, observarmos as relações acima mencionadas, a Paternidade e a Filiação mantêm entre si oposição relativa, e, por esse motivo, não podem subsistir no mesmo suposto. É também por esse motivo que a Paternidade e a Filiação são duas pessoas subsistentes. A Inascibilidade, porém, opõe-se somente à Filiação, mas não se opõe à Paternidade. Podem, portanto, a Paternidade e a Inascibilidade coexistir na mesma Pessoa.

A expiração também não se opõe nem à Paternidade nem à Filiação nem à Inascibilidade. Nada impede, portanto, que a comum expiração convenha tanto à Pessoa do Pai quanto à do Filho. Fica assim esclarecido por que a comum expiração não é uma Pessoa subsistente distinta da Pessoa do Pai e da Pessoa do Filho.

A Processão, porém, tem oposição relativa à comum expiração. Conseqüentemente, convindo toda expiração ao Pai

70

e ao Filho, torna-se necessário que a Processão seja uma Pessoa distinta da Pessoa do Pai e da Pessoa do Filho.

Está, pois, esclarecido, por que não se pede dizer que haja em Deus qüintuplicação de

pessoas, mas que Deus é Trino, devido ao número de Pessoas, não obstante haver o número de cinco noções. Nem todas as cinco noções, com efeito, são realidades subsistentes, mas as três Pessoas o são.

2 — Desenvolvamos mais o nosso raciocínio. Se bem que muitas noções ou propriedades convenham a uma só pessoa, uma só delas é constitutiva da pessoa. A pessoa, por conseguinte, não é constituída pelas propriedades todas, mas somente a propriedade relativa manifesta-se como pessoa subsistente. Se as diversas propriedades fossem tomadas como subsistindo por si mesmas, haveria em cada Pessoa muitas pessoas, e não uma só. Devemos, pois, saber que das muitas noções ou propriedades que convém a uma só Pessoa, aquela que precede às outras por ordem de natureza seja a que constitui pessoa. As outras são conhecidas como inerentes à pessoa já constituída.

É evidente, portanto, que a Inascibilidade não pode ser a primeira noção do Pai, de modo a constituir a sua Pessoa, já porque por uma negação nada pode ser constituído, já porque, naturalmente, a afirmação precede à negação.

A Comum Expiração pressupõe, por ordem de natureza, a Paternidade e a Filiação, como também a processão de Amor pressupõe a processão do Verbo. Por isso, nem a Comum Expiração pode ser a primeira noção, quer do Pai, quer do Filho.

Nada mais resta senão aceitar que a primeira noção do Pai é a Paternidade, que a primeira noção do Filho é a Filiação, e, a do Espírito Santo, somente a Processão. Assim, pois, as três noções constitutivas das pessoas são a Paternidade a Filiação e a Processão.

3 — Essas noções devem ser também propriedades das respectivas Pessoas, porque aquilo que constitui uma pessoa só a ela deve convir, e porque os princípios da individuação não podem convir a muitas coisas. Essas três noções, por conseguinte, são denominadas *propriedades pessoais*, como se constituíssem as pessoas, pela maneira que expusemos. As outras são denominadas *propriedades* ou *noções de pessoas;* não são denominadas propriedades ou noções pessoais, porque não constituem as Pessoas.

71

CAPÍTULO LXI

REMOVIDAS PELA INTELIGÊNCIA AS PROPRIEDADES PESSOAIS, NÃO PERMANECEM AS HIPÓSTASES

Desenvolvendo-se mais o raciocínio, verifica-se que, removidas pela inteligência as propriedades pessoais, também não se salvam mais as hipóstases. Na decomposição, que é feita pela inteligência, removida a forma, permanece o sujeito da forma: assim, removida a cor branca, permanece a superfície; removida a superfície, permanece a substância; removida desta a forma substancial, permanece a matéria-prima. Quando, porém, se remove o próprio sujeito, nada mais permanece. Ora, as propriedades pessoais são as próprias pessoas subsistentes. Elas não constituem as pessoas como se fossem acrescidas aos supostos já existentes, porque nada que é afirmado de Deus, de um modo absoluto, pode ser realmente distinto, mas somente o que é afirmado de modo relativo. Conclui-se, pois, que, removidas as propriedades pessoais pela inteligência, não mais permaneçam as hipóstases distintas. Mas, removidas as noções não-pessoais, permanecem as hipóstases distintas.

CAPÍTULO LXII

COMO A ESSÊNCIA DIVINA PERMANECE TENDO SIDO REMOVIDAS PELA INTELIGÊNCIA AS PROPRIEDADES PESSOAIS

Se alguém, agora, perguntasse como poderia permanecer a essência divina após a remoção, pela inteligência, das propriedades pessoais, responderíamos que ela, de um certo modo,

permanece. Mas de outro, não.

1 — A decomposição feita pela inteligência é dupla. A primeira, que se processa abstraindo-se a forma da matéria, numa seqüência na qual se parte do que é mais formal para o que é mais material, pois é o primeiro sujeito que permanece por último. A última forma, porém, é removida antes das outras. A segunda, é feita abstraindo-se o universal do particular, e segue uma ordem de certo modo contrária à anterior, porque primeiramente são removidas as condições materiais individualizantes, para ficar-se, após, com o que é comum.

72

2 — Sabemos que em Deus não há matéria, nem forma; não há universal, nem particular. Mas há o que é comum e o que é próprio, e o suposto à natureza comum. Conforme a nossa maneira de compreender, as Pessoas divinas referem-se à essência divina como supostos próprios à natureza comum. Considerando-se, pois, a primeira decomposição feita pela inteligência, removidas as propriedades pessoais, que são as próprias Pessoas subsistentes, não permanece a natureza comum. Considerando-se a segunda, a natureza comum permanece.

CAPÍTULO LXIII

DA ORDEM DOS ATOS PESSOAIS COM RELAÇÃO ÀS PROPRIEDADES PESSOAIS

1 - Pelo exposto, fica esclarecida também a ordem lógica existente entre os atos pessoais e as propriedades pessoais.

As propriedades pessoais identificam-se com as pessoas subsistentes. Sabemos que uma pessoa subsistente, de qualquer natureza, age comunicando a sua natureza em virtude dessa própria natureza: a forma de uma espécie é o princípio generativo de um ser semelhante a si, conforme essa mesma espécie. Ora, como os atos pessoais referem-se à comunicação da natureza divina, convém que cada Pessoa divina subsistente comunique a natureza comum em virtude da própria natureza.

2 — Dessa afirmação, pode-se tirar duas conclusões:

Primeira: que a potência generativa no Pai é a própria natureza divina, já que a potência ativa é o princípio de ação.

Segunda: que o ato pessoal, quer dizer, a geração, conforme é conhecida pela nossa razão, pressupõe a natureza divina e a propriedade pessoal do Pai, que se identifica com a hipóstase do Pai, embora a propriedade, enquanto se identifica com a relação, suceda ao ato. Por isso, se considerarmos no Pai o que seja a pessoa subsistente, podemos dizer: porque é Pai, gera.

Se, porém, considerarmos o que seja, no Pai, relação, podemos inverter a frase e dizer: porque gera, é Pai.

73

CAPÍTULO LXIV

A GERAÇÃO CONSIDERADA NO PAI E NO FILHO

1 — Deve-se saber que a ordem da geração, enquanto vem da Paternidade e enquanto refere-se à geração passiva, ou seja, à natividade relacionada com a Filiação, tem considerações diversas.

A geração ativa, com efeito, pressupõe, por ordem de natureza, a pessoa do que gera; mas a geração passiva, ou natividade, precede, por ordem de natureza, a pessoa gerada, porque a pessoa gerada existe pelo nascimento. Por conseguinte, a geração ativa, conforme é conhecida pela razão, pressupõe a Paternidade enquanto é constitutiva da pessoa do Pai. Mas a natividade não pressupõe a Filiação enquanto é constitutiva da pessoa do Filho. Entretanto, conforme é conhecida pela razão, precede-a, quer enquanto é constitutiva da pessoa, quer enquanto é relação.

2 — Assim também se deve entender as coisas referentes à processão do Espírito Santo.

CAPÍTULO LXV

A DISTINÇÃO ENTRE OS ATOS NOCIONAIS E AS PESSOAS É DISTINÇÃO DE RAZÃO

Não desejávamos afirmar, ao estabelecermos a ordem existente entre os atos nocionais e as propriedades pessoais, que os atos nocionais diferem realmente das propriedades pessoais. Pelo contrário, há entre eles distinção só de razão.

Assim como a intelecção em Deus é o mesmo Deus enquanto é ser inteligente, assim também a geração no Pai é o próprio Pai enquanto é princípio de geração, não obstante haver diversidade de significação. Do mesmo modo, apesar de haver em uma só pessoa muitos atos nocionais, nelas não há composição alguma. As duas relações pertinentes à pessoa do Pai, isto é, a Paternidade e a Comum Expiração, identificam-se realmente enquanto pertencem à pessoa do Pai. Assim como

74

a Paternidade identifica-se com o Pai, do mesmo modo a Comum Expiração, enquanto pertence ao Pai, identifica-se com Ele. Mas a Comum Expiração, enquanto está na pessoa do Filho, identifica-se com o Filho. A distinção é feita, pois, pela referência aos diversos termos da relação: o Pai refere-se ao Filho pela Paternidade, e, pela Comum Expiração, ao Espírito Santo. O Filho, semelhantemente, refere-se ao Pai pela Filiação, e, ao Espírito Santo, pela Comum Expiração.

CAPÍTULO LXVI

AS PROPRIEDADES RELATIVAS IDENTIFICAM-SE REALMENTE COM A ESSÊNCIA DIVINA

Convém que as propriedades relativas sejam a mesma essência divina.

1 — As propriedades relativas identificam-se com as pessoas subsistentes. Ora, em Deus, uma pessoa subsistente outra coisa não pode ser que a essência divina, e a essência divina é, como vimos, o próprio Deus. Conclui-se, portanto, que as propriedades relativas identificam-se realmente com a essência divina.

2 — Ademais, o que está em alguma coisa que não é a sua essência, nela existe acidentalmente. Como já foi visto, em Deus não há acidente. Logo, as propriedades relativas não se distinguem realmente da essência divina.

CAPÍTULO LXVII

AS RELAÇÕES NÃO SÃO EXTERIORFS. COMO AFIRMARAM OS PORRETANOS

Não se pode dizer que as preditas propriedades não estejam nas pessoas, nem que, nelas, juntem-se exteriormente, como afirmaram os porretanos[33].

---

[33] Gilberto Porretano (1076-1154), bispo de Poitiers, aplicando à Santíssima Trindade a sua doutrina de realismo exagerado a respeito dos universais, afirmou:

1.º — que há distinção real entre Deus e a divindade, entre a essência divina e os seus atributos;
2.º — que há distinção real entre a essência divina e as Pessoas;
3.º — que só as Pessoas divinas são eternas, mas não as propriedades e as relações;
4.º — que a natureza divina não se encarnou.

Como essas teses destruíam os mistérios da Trindade e da Encarnação, foram, sábia e veementemente, combatidas por São Bernardo, que conseguiu que o Concílio de Reims (1148) as condenasse. Gilberto reconheceu os seus erros e deles se retratou por escrito.

75

1 — É necessário que as relações reais estejam no sujeito da relação. Verifica-se isso claramente nas criaturas, pois nelas as relações reais existem como acidente de substâncias. Ora, aquelas relações que estabelecem distinção entre as Pessoas são relações reais, como verificamos acima. Logo, convém que estejam também nas Pessoas divinas, mas não como acidente. Não como acidente, porque outras realidades que nas criaturas são acidente, ao serem transferidas para Deus perdem a natureza de acidente (como a sabedoria, a justiça, etc.), como acima vimos.

2 — Além disso, em Deus não pode haver distinção, senão pelas relações, pois tudo que é dito de modo absoluto, em Deus é comum. Se, portanto, as relações fossem exteriores às Pessoas, nenhuma distinção se salvaria entre elas. Por conseguinte, as propriedades relativas estão nas Pessoas, identificam-se com Elas e também com a essência divina, como a bondade e a sabedoria são ditas existirem em Deus, identificando-se com Deus e com a essência divina.

III — OS EFEITOS DA AÇÃO DIVINA

CAPÍTULO LXVIII

DO SER

Tendo considerado até aqui o que pertence à unidade da essência divina e à Trindade das Pessoas, devemos agora considerar os efeitos da ação divina. O primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, pressuposto por todos os outros efeitos, e sobre o qual eles se fundamentam.

76

1 — É necessário, com efeito, que tudo que de algum modo existe receba de Deus o ser. Em todas as coisas ordenadas verifica-se, em geral, que aquilo que é primeiro e perfeitíssimo em determinada ordem é causa das coisas restantes e existentes nesta ordem. Assim é que o fogo, no qual se concentra o máximo de calor, é causa do calor dos outros corpos quentes. Sabemos, também, que sempre as coisas imperfeitas originam-se de outras perfeitas, como o sêmen e as sementes, respectivamente, dos animais e das plantas. Ora, acima já foi demonstrado que Deus é o Ser Primeiro e perfeitíssimo. Logo, convém que Ele seja a causa primeira da existência de todas as coisas que têm ser.

2 — Ademais, tudo que tem algo por participação reduz-se àquilo que possui este algo por essência, como a seu princípio e à sua causa. Desse modo, o ferro em brasa participa do calor daquilo que é fogo por essência. Ora, como acima foi demonstrado, Deus é o próprio ser. Por conseguinte, o ser convém a Ele por essência. Mas, a todas as outras coisas, por participação.

3 — Convém notar também que a essência das coisas não é o seu ser, porque o ser absoluto e por si mesmo subsistente não pode ser senão um só, como vimos acima. Logo, convém que Deus seja a causa da existência de todas as coisas que são.

CAPÍTULO LXIX

DEUS, PARA CRIAR, NÃO PRESSUPÕE A MATÉRIA

Vê-se, daí, que Deus, para criar as coisas, não necessita de matéria alguma para nela operar.

1 — Nenhum agente preexige para a sua ação o que produz por essa mesma ação, mas necessita daquilo que não pode ser produzido por ela. O construtor, com efeito, necessita de pedras e de madeira para poder edificar, porque não as pode produzir. Contudo, pela sua atividade, ele constrói a casa, mas não a pressupõe. É necessário que a matéria seja produzida pela ação de Deus, pois, conforme já o demonstramos, tudo que de algum modo existe, tem Deus como causa da sua

77

existência. Daí concluir-se que Deus não pressupõe a matéria para agir.

2 — Ademais, o ato naturalmente é anterior à potência. Por isso, a razão de princípio convém a ele em primeiro lugar. Além disso, a razão de princípio convém posteriormente a todo princípio que, ao criar, pressuponha um outro princípio. Ora, como Deus, enquanto ato puro, é princípio de todas as coisas, e a matéria é princípio enquanto ser que está em potência, é impossível que Deus, ao operar, pressuponha a matéria.

3 — Ademais, quanto mais uma causa é universal, tanto mais o seu efeito é universal. As causas particulares limitam os efeitos das causas universais por alguma determinação, determinação esta que se compara ao efeito universal, como o ato à potência. Toda causa, por conseguinte, que faz existir algo que pressuponha um ato que o complete, justamente porque está em potência para este ato, é causa particular com relação a uma causa mais universal. Ora, tal causalidade não convém a Deus, porque, como vimos acima, Ele é causa primeira. Portanto, a matéria não pode preexistir à sua ação. Logo, pertence a Deus produzir do nada as coisas no ser, denominando-se esse ato *criação.* Eis porque a Fé Católica confessa "Criador".

CAPÍTULO LXX

SÓ A DEUS CONVÉM CRIAR

Conclui-se também, do que se disse, que só Deus pode ser criador.

1 — Criar convém àquela causa que não pressupõe outra mais universal, como se viu. Ora, isso só a Deus compete. Por conseguinte, somente Ele é criador.

2 — Ademais, quanto mais a potência está remota do ato, tanto maior virtude necessita para ser reduzida a ato. Qualquer que seja, porém, a distância da potência para o ato, haverá cada vez maior distância se a própria potência for subtraída. Por essa razão, criar alguma coisa do nada exige uma virtude infinita. Mas como só Deus possui uma virtude infinita, porque a sua essência é infinita, somente Deus pode criar.

78

CAPÍTULO LXXI

A DIVERSIDADE DE MATÉRIA NÃO É CAUSA DA DIVERSIDADE DAS COISAS

Torna-se claro, pelo que foi dito, que a causa da diversidade existente nas coisas não é a diversidade de matéria.

1 — Foi demonstrado que a matéria não é pressuposta pela ação divina, que dá existência às coisas. A causa da diversidade das coisas não provém da matéria, senão enquanto a matéria é exigida para a produção delas, já que é de acordo com a diversidade de matéria que são introduzidas as diversas formas. Portanto, a causa da diversidade existente nas coisas produzidas por Deus não é a matéria.

2 — Ademais, as coisas, enquanto têm ser, têm também pluralidade e unidade, pois cada coisa enquanto é ser é também una, mas não têm o ser da forma devido à matéria. Ao contrário, têm mais o ser da matéria devido às formas, pois o ato é melhor que a potência, porque aquilo pelo que uma coisa existe convém que seja melhor que ela. Por isso, as formas não são diversas para que convenham a diversas matérias, mas as matérias são diversas para que convenham às diversas formas.

CAPÍTULO LXXII

COMO DEUS PRODUZIU COISAS DIVERSAS, E COMO FOI CAUSADA A PLURALIDADE DAS COISAS

1 — Se as coisas referem-se à unidade e à multiplicidade como se referem ao ser, e, como vimos acima, se todo o ser das coisas depende de Deus, é necessário que a pluralidade das coisas tenha a Deus como causa. Devemos agora considerar como isso seja verdadeiro.

2 — É necessário que todo agente produza algo semelhante a si, na medida do possível. Não seria, porém, possível que as coisas produzidas por Deus repetissem a bondade divina naquela mesma simplicidade em que ela existe em Deus. Foi, portanto, conveniente que aquilo que em Deus é uno e simples

79

fosse representado nas coisas causadas por vários e dessemelhantes modos. É, pois, necessário que haja diversidade nas coisas produzidas por Deus, para que essa diversidade imitasse a perfeição divina, de acordo com o modo de cada coisa.

3 — Ademais, tudo que é causado é finito, pois, como foi demonstrado, só a essência de Deus é infinita. Sabemos também que o que é finito torna-se maior pela adição de outra coisa. Foi, portanto, melhor que existisse diversidade nas coisas criadas, havendo, conseqüentemente, também maior número de bens, que apenas existisse um só gênero de coisas produzidas por Deus. É, com efeito, próprio das coisas ótimas produzir coisas ótimas. Foi, por conseguinte, conveniente a Deus que fosse produzida a diversidade nas coisas.

CAPÍTULO LXXIII

DA DIVERSIDADE DAS COISAS EM GRAU E ORDEM

Foi conveniente que a diversidade das coisas tivesse sido instituída com certa ordem, de modo que umas fossem melhores que outras.

Pertence à abundância da bondade divina, enquanto possível, levar a semelhança da sua bondade às coisas causadas: Deus não é bom só em Si, mas, excedendo em bondade a todas, as coisas, leva-as também à bondade. Para que a semelhança, das coisas criadas, com Deus fosse mais perfeita, foi necessário que umas fossem constituídas melhores que as outras, e que umas agissem nas outras, para levá-las à perfeição. A primeira diversidade das coisas, consiste, principalmente, na diversidade das formas. A diversidade formal realiza-se por contrariedade. O gênero, com efeito, divide-se pelas diversas espécies de diferença contrária. Ora, onde há contrariedade, é necessário que também exista ordem, porque sempre um dos contrários é mais perfeito que o outro. Foi, portanto, necessário que a diversidade das coisas fosse instituída em certa ordem, de modo que umas fossem melhores que as outras.

80

CAPÍTULO LXXIV

COMO NAS COISAS CRIADAS UMAS TÊM MAIS DE POTÊNCIA E MENOS DE ATO; OUTRAS, MENOS DE POTÊNCIA E MAIS DE ATO

Porque as coisas são mais nobres e mais perfeitas enquanto se aproximam da semelhança divina, e sendo Deus ato puro, sem mistura de potência, é necessário que aquelas que são supremas entre os seres estejam mais em ato e tenham menos de potência. Como isso se realiza, vejamos agora.

1 — Sendo Deus eterno e imutável no seu ser, são as ínfimas entre as coisas, justamente porque têm menos de semelhança com Deus, aquelas que estão sujeitas à geração e à corrupção, isto é, que existem durante algum tempo e durante outro tempo não existem. E porque o ser segue a

forma das coisas, elas existem quando possuem forma e deixam de existir quando privadas da forma. Deve, portanto, existir nelas algo que em um tempo possa receber a forma e, em outro tempo, possa ser privado dela: a esse algo denominamos matéria. Por conseguinte, as coisas ínfimas entre as outras necessariamente se compõem de matéria e forma. As coisas supremas entre os seres criados aproximam-se ao máximo da semelhança divina, e nelas não há potência para serem e não serem, mas recebem de Deus, por criação, o ser para sempre duradouro. Como, porém, a matéria, pela sua própria natureza é potência para o ser que segue a forma, aqueles seres em que não há potência para serem e não serem não se compõem de matéria e forma, mas há neles somente forma subsistente, no próprio ser, ser que receberam de Deus. É necessário, por isso, que essas substâncias sejam incorpóreas e incorruptíveis.

2 — Ademais, nada pode ser corrompido senão quando se faz a separação da forma, porque o ser segue a forma. Aquelas substâncias, porque são formas subsistentes, não podem ser separadas das próprias formas. Logo, não podem perder a existência. Logo, são incorruptíveis.

3 — Há, todavia, entre as duas espécies de substância acima vistas, algumas intermediárias, nas quais, apesar de não haver potência para o ser e para o não-ser, há potência para o lugar. Tais são os corpos celestes, que não estão sujeitos à geração

81

e corrupção[34], porque neles não há contrariedade, mas são mutáveis com relação ao lugar. Em alguns deles encontram-se, pois, matéria e movimento. Por conseguinte, esses corpos possuem matéria que não está sujeita à geração e à corrupção, mas somente à mudança local.

CAPÍTULO LXXV

ALGUMAS SUBSTÂNCIAS, TAMBÉM CHAMADAS DE IMATERIAIS, SÃO INTELIGENTES

É necessário que as substâncias, das quais acima falamos e consideramos imateriais, sejam de natureza inteligente.

1 — Uma coisa é dita inteligente enquanto está imune de matéria. Pode-se perceber isso na própria natureza da intelecção, pois nela identificam-se o que é inteligível em ato e o que é conhecido em ato por ela. É claro que uma coisa é inteligível em ato porque está separada da matéria, já que não podemos ter conhecimento intelectual das coisas materiais, a não ser fazendo abstração da matéria. Convém estender o mesmo raciocínio aos seres inteligentes: as coisas imateriais são também inteligentes.

2 — Ademais, as substâncias imateriais são as primeiras e supremas na ordem do ser, porque o ato é naturalmente anterior à potência. A inteligência, com efeito, apresenta-se como sendo superior a todas as coisas, pois a inteligência usa os corpos como seus instrumentos. Convém, portanto, que as substâncias imateriais sejam também de natureza inteligente.

3 — Ademais, as coisas, quanto mais inferiores são na escala dos seres, tanto mais se aproximam de escala divina. Vemos, no ínfimo grau, umas coisas participarem da semelhança divina só quanto ao ser, como os seres inanimados; outras, quanto ao ser e ao viver, como as plantas; outras, quanto também ao sentir, como os animais; e, finalmente, à suprema maneira e à mais conveniente participação da semelhança divina, pela inteligência. Por conseguinte, as criaturas inteligentes são as supremas.

82

E, porque entre as demais criaturas são as que mais se aproximam da semelhança divina, diz-se que foram constituídas à imagem de Deus.

CAPÍTULO LXXVI

[34] Ver, acima, nota ao capítulo LVI.

COMO AS SUBSTÂNCIAS INTELIGENTES SÃO DOTADAS DE LIVRE ARBÍTRIO

Os raciocínios seguintes mostrarão como as substâncias de natureza inteligente são dotadas de livre arbítrio.

1 — A inteligência não opera ou apetece algo sem o juízo, o que não acontece com os seres inanimados. O juízo elaborado pela inteligência também não surge de um ímpeto natural, como acontece no conhecimento dos animais, mas se origina de uma apreensão feita pela própria inteligência. Tal se dá porque a inteligência conhece também o fim, os meios que levam ao fim, e a relação mútua de fins e meios. Por isso ela pode ser a causa do próprio juízo, pelo qual apetece algo, e faz algo em vista do fim. Ora, denominamos *livre* o que é causa de si. A inteligência apetece algo e age por juízo livre, ao qual convém a liberdade de arbítrio. As supremas substâncias, portanto, são dotadas de liberdade de arbítrio.

2 — Ademais, é livre o que não está obrigado a fazer algo determinado. Ora, o apetite da substância inteligente não está obrigado a desejar um só bem determinado, porque segue a apreensão do bem universal, que é feita pela inteligência. Logo, o apetite da substância inteligente é livre, justamente porque se refere de modo comum a qualquer bem.

CAPÍTULO LXXVII

NAS SUBSTÂNCIAS INTELIGENTES HÁ ORDEM E GRAUS, CONFORME A PERFEIÇÃO DA NATUREZA

Como as substâncias inteligentes antepõem-se às outras substâncias por grau, é também necessário que elas mesmas se diferenciem entre si por graus diversos. Não podem elas di-

83

ferenciarem-se entre si por diferença material, porque carecem de matéria. Eis porque, se nelas se encontra pluralidade, é necessário que esta seja causada pela distinção formal, que estabelece a diversidade das espécies. Nas coisas em que se encontra diversidade de espécie, deve-se também considerar nelas grau e ordem. Isso porque, como a espécie dos números varia pela adição ou pela subtração da unidade, assim também as coisas naturais diferenciam-se especificamente pela adição ou pela subtração das diferenças. Assim é que, o que é somente animado diferencia-se do que é animado e sensível, e o que é somente animado e sensível diferencia-se do que é animado, sensível e racional. Logo, é necessário que as supracitadas substâncias imateriais distingam-se de acordo com os graus e com a ordem.

CAPÍTULO LXXVIII

DA ESPÉCIE DE GRAU E ORDEM QUE HÁ NAS COISAS INTELIGENTES, CONFORME A INTELECÇÃO

Porque o modo da operação segue o modo da substância da coisa, é necessário que as substâncias superiores sejam dotadas de intelecção mais nobre, possuidoras que são de formas inteligíveis e de virtudes mais universais e mais unificadas; e que as substâncias inferiores tenham percepção intelectual mais fraca, e formas mais diversificadas e menos universais.

CAPÍTULO LXXIX

A SUBSTÂNCIA INTELIGENTE DO HOMEM É A ÍNFIMA DAS SUBSTÂNCIAS INTELIGENTES

Como na ordem dos seres não se deve proceder até o infinito, deve-se encontrar nas substâncias inteligentes uma que, ao máximo possível, se aproxime de Deus. É também necessário que haja uma ínfima, que se aproxime, ao máximo possível, da matéria corpórea. Essas asserções ficam evidenciadas pelos raciocínios seguintes.

84

1 — A intelecção pertence ao homem, e ela o coloca acima de todos os animais. É evidente que só o homem considera as coisas de modo universal, bem como as relações existentes entre as coisas e as coisas imateriais, pois só por ato da inteligência isso tudo é conhecido. É impossível também que a intelecção seja ato de um órgão corpóreo, como a visão o é pelos olhos. É ainda necessário que o instrumento de uma potência cognoscitiva não possua em si o gênero das coisas que, por ele, são conhecidas, como, por exemplo, a pupila que, por sua natureza, não possui as cores: as cores são conhecidas por meio das espécies das cores que são recebidas na pupila. Por conseguinte, nesses casos, o recipiente deve estar vazio daquilo que vai receber. A inteligência, com efeito, conhece todas as naturezas sensíveis. Ora, se as conhecesse por meio de um órgão corpóreo, este órgão deveria estar vazio de toda natureza sensível. Mas isso é impossível.

2 — Ademais, toda potência cognoscitiva conhece colocando-se na mesma ordem de ser em que a espécie do objeto conhecido está, pois essa espécie é para ela o princípio do conhecimento.

A inteligência conhece imaterialmente as coisas, mesmo aquelas que são, por natureza, materiais, abstraindo as formas universais das condições individualizantes. É, por conseguinte, impossível que a espécie de uma coisa conhecida esteja materialmente na inteligência. Logo, não é recebida em órgão corpóreo, porque todo órgão corpóreo é material.

3 — Ademais, podemos apresentar de modo mais claro o argumento anterior. Um sentido fica debilitado e até obstruído ao receber objetos sensíveis que excedam de muito à sua capacidade, como, por exemplo, a audição, por efeito de um grande som; a vista, pelos objetos muito luminosos. Isso acontece porque desfaz-se o funcionamento normal do órgão.

A inteligência, pelo contrário, fica mais fortalecida pela excelência dos objetos inteligíveis, porque a potência que conhece os objetos inteligíveis mais perfeitos pode conhecer, não menos que os sentidos, mas muito mais, as coisas menos perfeitas. Ora, aquilo que por si mesmo pode operar sem o corpo, também a sua substância não depende de corpo. Todas as virtudes e formas que por si mesmas não podem subsistir sem o corpo, também não podem operar sem ele. O calor, por exemplo, não aquece a si mesmo, mas ao corpo em que atua. Logo,

85

a substância incorpórea, pela qual o homem tem a intelecção, é ínfima no gênero das substâncias inteligentes; é a que mais se aproxima da matéria.

CAPÍTULO LXXX

DA DIFERENÇA ENTRE A INTELIGÊNCIA E OS MODOS DE INTELECÇÃO

1 — O ser inteligível é superior ao ser sensível, como a inteligência é superior aos sentidos. Os seres inferiores imitam, nos limites da capacidade de cada um, os seres superiores. Assim é que os corpos sujeitos à geração e à corrupção imitam, de algum modo, a circulação dos corpos celestes. Logo, é necessário que as coisas sensíveis, de certo modo, assemelhem-se às inteligíveis. É ainda devido a essa semelhança existente nas coisas sensíveis que podemos, de algum modo, chegar ao conhecimento das coisas inteligíveis. Há nas coisas sensíveis algo que é quase supremo: o ato, que é a forma. Há algo que é ínfimo, e que está só em potência: a matéria. Há, por fim, algo intermediário: o composto de matéria e forma.

2 — Consideremos, agora, essas três coisas na ordem do ser inteligível. O supremo inteligível, Deus, é ato puro. Das substâncias inteligentes, umas existem tendo algo de ato e de potência, quanto ao ser inteligível. Mas a ínfima das substâncias inteligentes, pela qual o homem

tem a intelecção, está quase só em potência quanto ao ser inteligível.

3 — Isso é também confirmado ao considerarmos que o homem, inicialmente, no ato do conhecimento, é uma inteligência apenas em potência, e, só depois, lentamente, é que essa potência é reduzida a ato. Por esse motivo é que aquilo pelo qual o homem conhece intelectualmente chama-se intelecto possível[35].

86

CAPÍTULO LXXXI

NO HOMEM, O INTELECTO POSSÍVEL RECEBE DAS COISAS SENSÍVEIS AS FORMAS INTELIGÍVEIS

1 — Porque, como foi dito, quanto mais elevada é uma substância inteligente, tanto mais tem formas inteligíveis mais universais, disso se conclui que o intelecto humano, que denominamos possível, tem, entre as substâncias inteligentes, formas menos universais, já que recebe das coisas sensíveis as formas inteligíveis.

2 — Esclareçamos isso por outro argumento. Porque o intelecto possível humano encontra-se, entre todas as substâncias inteligentes, mais próximo da matéria corpórea, é necessário que as suas formas inteligíveis sejam também as que mais se aproximem das coisas materiais.

87

CAPÍTULO LXXXII

O HOMEM NECESSITA DAS POTÊNCIAS SENSITIVAS PARA A INTELECÇÃO

Deve-se considerar, porém, que as formas, nas coisas corpóreas, são individualizadas e possuem ser material, mas que na inteligência são universais e imateriais.

1 — A própria natureza do conhecimento intelectual o comprova: sabemos que a nossa inteligência conhece as coisas universalmente e imaterialmente. É necessário, também, que a natureza da nossa intelecção corresponda às espécies inteligíveis por meio das quais a nossa inteligência conhece. Como não se pode ir de um extremo a outro a não ser passando por coisas intermediárias, é também necessário que as formas venham das coisas corpóreas para a inteligência, passando por intermediários. Esses intermediários são as potências sensitivas que recebem as formas das coisas materiais, sem a matéria: nos olhos há, por exemplo, a espécie (a forma) da pedra,

---

[35] Muitas vezes, como o faz neste capitulo, Santo Tomás usa o termo *substância* como sinônimo de *essência.*

Para explicar o conhecimento intelectivo, Aristóteles viu a necessidade de haver na alma humana duas potências (acidentes) distintas e com funções diversas: uma, passiva (o intelecto possível), cujo ato vital é imanente e se limita ao conhecimento; outra, ativa (o intelecto agente), cuja função vital é transitiva e não cognoscitiva, destinando-se a atuar nos fantasmas para possibilitá-los a produzir no intelecto possível a espécie impressa (Cf. Joannes e Sancto Thoma, *Cursos Philosophicus.* Taurini, Italiae, 1937, IV, p. 303 e ss.).

O ato abstrativo do intelecto agente não é, portanto, cognoscitivo, mas algo prévio e exigido para que a coisa inteligível apresente-se no intelecto possível em estado abstrato e universal. Pela doutrina do intelecto agente, Aristóteles destruiu a doutrina das idéias subsistentes de Platão.

A existência desses dois intelectos na alma humana, a cuja necessidade Aristóteles genialmente chegou aplicando a sua teoria do ato e potência, é assim esclarecida por Santo Tomás:

"Nada é reduzido de potência a ato senão por um ser em ato. ... Convém, portanto, pôr na inteligência alguma virtude que faça as coisas inteligíveis em ato, abstraindo as espécies inteligíveis das suas condições materiais. Daí a necessidade de se pôr o intelecto agente." (S. T., I, 79, 3, D).

"O intelecto agente e o possível distinguem-se como potências, visto que, com relação a um mesmo objeto, deva existir um princípio que seja potência ativa, que faz o objeto estar em ato; e, outro, que seja potência passiva, que é movida pelo objeto existindo em ato. Desse modo, a potência ativa refere-se ao objeto, como o ente em ato ao ente em potência; a potência passiva, porém, refere-se ao seu objeto, de modo contrário, isto é, como o ente em potência ao ente em ato. Por conseguinte, na parte intelectiva, nenhuma outra diferença de potência pode haver, senão a de intelecto agente e intelecto possível (S. T., I, 79, 7 e O. Ver infra, capítulos LXXXIII e LXXXVI.

mas não a sua matéria. Todavia, as formas das coisas são recebidas nas potências sensitivas de modo individualizado, pois por essas potências não conhecemos senão coisas individuais.

2 — Foi, portanto, necessário que o homem, para poder conhecer pela inteligência, fosse também dotado de sentidos. O sinal disto está em que, quanto falta um dos sentidos, falta também o conhecimento das coisas sensíveis correspondentes a ele, como, por exemplo, o cego de nascença, que não pode conhecer as cores.

CAPÍTULO LXXXIII

É NECESSÁRIO HAVER O INTELECTO AGENTE

Daí fica esclarecido que o conhecimento das coisas, na nossa inteligência, não é causado pela participação ou pela influência de algumas formas inteligíveis em ato e por si mesmas subsistentes, como ensinaram os platônicos e outros que os seguiram, mas que a inteligência adquire aquele conhecimento nas coisas sensíveis por meio dos sentidos.

88

1 — Como, porém, nas potências sensitivas as formas das coisas são particulares, como vimos, elas não são inteligíveis em ato, mas só em potência. A inteligência, com efeito, não conhece senão universais. Ora, o que está em potência não é reduzido a ato senão por algum agente. Deve, por conseguinte, existir algum agente que reduza a ato inteligível as espécies existentes nas potências sensitivas. Isso o intelecto possível não pode fazer, pois ele está mais em potência que em ato para as espécies inteligíveis. Logo, é necessário a colocação de outro intelecto que reduza as espécies inteligíveis em potência a espécies inteligíveis em ato, como a luz torna as cores em potência visíveis em ato. Denominamos esta potência *intelecto agente.* Não haveria, por conseguinte, necessidade de sua existência se as formas das coisas fossem inteligíveis em ato por si mesmas, como ensinaram os platônicos.

2 — Para a nossa intelecção é necessária, em primeiro lugar, o intelecto possível, que é receptivo das espécies inteligíveis; em segundo lugar, o intelecto agente, que as torna inteligíveis em ato.

Quando o intelecto possível já está aperfeiçoado pelas espécies inteligíveis, denomina-se *intelecto em hábito,* pois já possui de tal modo as espécies inteligíveis que as pode usar quando desejar, e está também de certo modo em situação intermediária, entre a pura potência e o ato completo. Quando, finalmente, tem em ato completo as preditas espécies, chama-se *intelecto em ato,* pois o intelecto possível conhece em ato as coisas quando a espécie da coisa torna-se a sua forma. Por essa razão, diz-se que o intelecto em ato é a coisa conhecida em ato.

CAPÍTULO LXXXIV

A INTELIGÊNCIA HUMANA É INCORRUPTÍVEL

Conclui-se, necessariamente, das premissas postas, que a inteligência, potência que faz o homem conhecer as coisas, é incorruptível.

1 — Cada coisa opera conforme o seu modo de ser. Ora, a inteligência possui uma operação de tal natureza que nela nada há de corpóreo, como vimos acima. Por isso, ela opera por si

89

mesma. Conseqüentemente, ela subsiste no seu próprio ser. Vimos também, anteriormente, que as substâncias intelectuais são incorruptíveis. Logo, a inteligência, potência pela qual o homem tem intelecção, é incorruptível.

2 — Ademais, o sujeito próprio da geração e da corrupção é a matéria. Por conseguinte, quanto mais uma coisa é menos susceptível de corrupção, tanto mais ela se distancia da matéria. Assim, as coisas compostas de matéria e forma são por si mesmas corruptíveis. As formas das

substâncias materiais são corruptíveis acidentalmente, isto é, não por si mesmas. As formas imateriais, que ultrapassam as exigências da matéria, são absolutamente incorruptíveis. Ora, a inteligência humana, por sua própria natureza, eleva-se totalmente acima da matéria, conforme se verifica na sua operação, pois não se pode ter intelecção de alguma coisa senão enquanto a separamos da matéria. Logo, a inteligência é, por sua própria natureza, incorruptível.

3 — Ademais, não há corrupção sem contrariedade, pois nada se corrompe a não ser pelo que lhe é contrário. Por isso, como nos corpos celestes não há contrariedades, eles são incorruptíveis. A contrariedade está fora da natureza da inteligência. Aquelas coisas que são entre si contrárias, na inteligência não o são, porque nela o motivo inteligível dos contrários é uno, já que ela por um dos contrários conhece o outro. Logo, é impossível que a inteligência seja corruptível.

CAPÍTULO LXXXV

A UNIDADE DO INTELECTO POSSÍVEL

Talvez alguém possa dizer que a inteligência é incorruptível, mas que é uma só para todos os homens, e que, por isso, após a corrupção de todos os homens, não permanece senão uma só inteligência[36].

90

(TRÊS ARGUMENTOS AVERROÍSTAS)

De muitas maneiras pode-se considerar como a inteligência é uma só em todos os homens.

1 — Em primeiro lugar, sob o aspecto da espécie inteligível. Se a minha inteligência for outra que a tua, haverá uma espécie inteligível em mim e outra em ti. Conseqüentemente, uma será a inteligência pela qual eu conheço, e, outra, pela qual tu conheces. Será, também, a intenção intelectual multiplicada conforme o número dos indivíduos. Assim sendo, ela não será universal, mas individual. Isso nos leva a deduzir que ela não é conhecida em ato, mas só em potência, porque as intenções individuais são inteligíveis em potência, não em ato.

2 — Além disso, como já foi demonstrado acima, a inteligência é uma substância subsistente no seu ser, e as substâncias intelectuais não são muitas numericamente numa só espécie,
91
como também já foi demonstrado. Conclui-se, então, daí, que se numericamente uma é a inteligência em mim, e outra em ti, será também esta especificamente outra. Conseqüentemente, eu e tu não somos de mesma espécie.

---

[36] Neste capítulo é refutada a doutrina de Averróis (✝ 1198) a respeito da unidade do intelecto possível, que, com o intelecto agente, para ele, era um só para todos os homens. No capítulo seguinte desfaz o Doutor Angélico a doutrina dos seus contemporâneos que admitiam, seguindo Averróis, unidade de intelecto agente para todos, sendo principal representante destes o teólogo, e mestre da Universidade de Paris, Siger de Brabant (✝ 1284). Em 1266 publicou Santo Tomás de Aquino o seu célebre trabalho *De unitate intelectus contra Averroistas,* provando que Averróis interpretou falsamente a doutrina de Aristóteles, e desfazendo, de modo exaustivo, as razões apresentadas por Averróis e pelos averroístas. Este capítulo e o que lhe segue reproduzem de modo sintético as principais partes daquele livro.

O averroísmo foi condenado em 1270 pelo Arcebispo de Paris; em 1277 foi novamente condenado. Devido à infiltração averroísta na teologia do século XIII, a Igreja manteve reservas para a doutrina de Aristóteles, e só após a revisão desta feita por Santo Tomás é que permitiu o ensino do aristotelismo.

Para melhor compreensão do assunto tratado nestes artigos, a síntese da doutrina de Averróis sobre a inteligência humana feita por M. de Wulf *(Histoire de la Philosophie Mediévale,* Paris, Felix Alcau, Ed., 1905, p. 249-250) é útil: "Forçando o sentido de um texto de Aristóteles, Averróis faz da inteligência humana a última das inteligências planetárias, e forma imaterial, eterna, separada dos indivíduos, dotada de unidade numérica. Esses atributos não afetam apenas o intelecto ativo, mas também o intelecto material ou possível. A razão humana é absolutamente impessoal e objetiva; ela é a chama que ilumina as almas individuais e assegura a inalterável participação da humanidade nas verdades eternas. Posto isto, eis como se opera no homem individual o ato da intelecção: por uma ação sobre as imagens sensíveis, próprias de cada homem, a inteligência separada adquire uma união acidental com o indivíduo, sem que essas uniões múltiplas alterem a sua unidade intrínseca. Esse primeiro grau de posse gera no indivíduo o *intelecto adquirido,* que pode ser chamado de 'a razão impessoal enquanto participada por um ser pessoal', mas há uniões mais íntimas do homem com o intelecto universal, principalmente a que se realiza na experiência mística. Decorrem desta doutrina o desaparecimento da consciência individual, a impersonalidade da sobrevivência. As almas individuais morrem, mas a humanidade é imortal na eternidade da razão objetiva."

3 — Ademais, como todos os indivíduos têm de comum a natureza da espécie, é necessário colocar-se algo fora da natureza da espécie que faça a distinção dos indivíduos entre si. Se, com efeito, em todos os homens há unidade específica da inteligência, e pluralidade numérica, dever-se-á colocar algo que faça uma inteligência diferenciar-se numericamente da outra. Esse elemento diferencial não pode ser da substância da inteligência, pois a inteligência não se compõe de matéria e forma. Daí se conclui que toda diferença que se coloque com relação à substância da inteligência é diferença formal e diversificadora da espécie. Logo, a inteligência de um homem não pode ser numericamente outra que a inteligência do outro homem, senão devido à diversidade dos corpos. Logo, corrompidos os diversos corpos, é claro que não permanecem muitas inteligências, mas, uma só.

(REFUTAÇÃO GERAL DOS ARGUMENTOS SUPRA)

4 — É evidente que todos esses argumentos são impossíveis.

Para manifestar essa impossibilidade, deve-se proceder como se procede contra os que negam os princípios: pondo-se algum que é absolutamente inegável. Consideremos, pois, que este homem (chamemo-lo de Sócrates ou de Platão) conheça pela sua inteligência. Isso o nosso adversário não pode negar, a não ser que ele também conheça pela sua própria inteligência que está negando. Assim, ele, negando, concede aquilo que nega, pois só pode afirmar ou negar algo quem tenha intelecção.

Se, portanto, aquele homem conhece pela inteligência, é necessário que aquilo pelo que ele formalmente conhece seja a sua forma, porque nada age senão enquanto está em ato. Aquilo, por meio de que um agente atua, é o seu ato: como o calor é o ato de um corpo quente enquanto aquece outro. A inteligência, pois, pela qual o homem tem a intelecção, é a forma deste homem, e, pelo mesmo motivo, lhe pertence. É impossível, ainda, que a forma única numericamente pertença também numericamente a diversos sujeitos, porque as coisas numericamente diversas não têm o mesmo ser, já que cada coisa tem o ser pela forma.

92

É, por conseguinte, impossível que a potência cognoscitiva, pela qual o homem tem a intelecção, seja uma só em todos os homens.

(INSTÂNCIA DOS AVERROÍSTAS)

5 — Alguns, aproveitando-se da dificuldade desse argumento, esforçam-se por encontrar um caminho para dele fugir.

Dizem, então, que o intelecto possível, do qual acima tratamos, recebe as espécies inteligíveis e é por elas reduzido a ato. As espécies inteligíveis existem de certo modo nos fantasmas. A espécie inteligível, com efeito, está no intelecto possível e nos fantasmas, na medida em que o (único) intelecto possível continua em nós a sua ação, e se une a nós para que, por meio dele, possamos ter a intelecção.

(REFUTAÇÃO DO ARGUMENTO DA INSTÂNCIA)

6 — Mas esse raciocínio é totalmente vazio.

Em primeiro lugar, porque a espécie inteligível, enquanto está nos fantasmas, é pela inteligência conhecida em potência, e enquanto está no intelecto possível é conhecida em ato. Não pode ela, do mesmo modo que está no intelecto possível, estar nos fantasmas. Nele ela está desligada dos fantasmas pela abstração. Logo, nenhuma união poderá haver do único intelecto possível conosco.

7 — Em segundo lugar, supondo-se que houvesse alguma união, contudo, isso não seria suficiente para que tivéssemos conhecimento intelectivo. Não se pode, com efeito, concluir da

existência da espécie inteligível de alguma coisa na inteligência, que essa coisa se conheça a si mesma. Mas, sim, que é conhecida: a pedra, porque tem a sua espécie na inteligência, não quer dizer que tenha intelecção.

8 — Também não se pode concluir que, porque as espécies dos nossos fantasmas estão no intelecto possível, nós sejamos inteligentes; mas é mais concludente afirmar que somos nós o objeto da intelecção, ou, melhor ainda, que são os nossos fantasmas esse objeto. Torna-se isso ainda mais evidente se considerarmos a comparação que é feita por Aristóteles *(De Anima*, 3), ao dizer que a inteligência refere-se aos fantasmas como a vista às cores. É evidente que, devido a estarem na vista as

93

espécies das cores que estão na parede, não se pode concluir que a parede veja, mas sim que ela é vista. Assim também nem eu posso concluir que, devido a estarem no meu intelecto possível as espécies dos fantasmas, somos inteligentes, mas sim que somos objeto da intelecção.

9 — Em terceiro lugar, se é pela inteligência que se faz formalmente a intelecção, convém que essa intelecção seja um ato de inteligência próprio deste homem que o produz, assim como um mesmo aquecimento pertence ao fogo e ao calor. Se, por conseguinte, é numericamente única a mesma inteligência em mim e em ti, necessariamente se deve disso concluir que, com relação ao mesmo objeto inteligível, haverá um único ato de conhecimento meu e teu, enquanto apreendemos simultânea e identicamente o mesmo objeto. Mas isso é impossível, porque a operação de agentes diversos não pode ser numericamente única e idêntica.

É, pois, impossível que exista uma só inteligência para todos os homens.

10 — De tudo isso que até agora afirmamos, conclui-se que, se a inteligência é incorruptível, como acima foi demonstrado, permanecem tantas inteligências quantos são os homens, quando os corpos são destruídos.

(REFUTAÇÃO DOS TRÊS ARGUMENTOS INICIAIS)

11 — As objeções que se podem apresentar contra essa afirmação, podem ser facilmente destruídas (as quais, aliás, coincidem com as três razões apresentadas pelo adversário, no início deste capítulo).

A primeira razão é falha, por muitos motivos.

Primeiro: concedemos que o conhecimento intelectual é o mesmo para todos os homens. Mas quando me refiro aqui a um só conhecimento intelectual, refiro-me ao objeto do conhecimento intelectual: esse objeto não é a espécie inteligível da coisa, mas a própria essência da coisa. Todos os conhecimentos intelectuais não são só conhecimento das espécies inteligíveis, mas da natureza das coisas. Assim também o objeto da vista não são as espécies das cores que estão nos olhos, mas a própria cor. Embora as inteligências multipliquem-se de acordo com o número dos homens, contudo não há senão um só objeto

94

conhecido por todos, como só há um objeto colorido visto por quantos para ele olham.

12 — Segundo: não é necessário que todas as coisas individualizadas sejam conhecidas só em potência, e não, em ato. Isso é verdadeiro, sem dúvida, para as coisas que são individualizadas pela matéria. Mas é necessário que aquilo que é conhecido em ato pela inteligência seja imaterial. Portanto, as substâncias imateriais, embora algumas existam individualizadas por si mesmas, são conhecidas em ato pela inteligência. Por conseguinte, as espécies inteligíveis que são imateriais, apesar de estarem em número diverso em mim e em ti, por isso não deixam de ser inteligíveis em ato. Mas a inteligência, conhecendo o seu objeto por meio delas, reflete sobre si mesma e conhece, assim, o seu próprio conhecimento e a espécie pela qual conhece as coisas.

13 — Deve-se considerar também que se é posta uma só inteligência para todos os homens, a dificuldade será a mesma, porque ainda permanece uma multidão de inteligências, já que há muitas inteligências separadas. Concluir-se-á, seguindo a argumentação do adversário, que as espécies inteligíveis são, em número, diversas e, por conseguinte, individualizadas. Ora, sendo individualizadas, não podem ser conhecidas em ato primo.

14 — É claro, também, que, se a primeira razão apresentada para defesa da unidade de inteligências fosse verdadeira, necessariamente não haveria simplesmente pluralidade de inteligência, e, não só, das inteligências dos homens. Mas como isso é falso, torna-se evidente que a razão apresentada não conclui necessariamente.

15 — A segunda razão é facilmente destruída, se se considera a diferença que existe entre a alma intelectual e as substâncias separadas. A alma intelectiva, devido à sua natureza específica, une-se, como forma, a um determinado corpo. Por conseguinte, o corpo entra na definição de alma, e, por esse motivo, já que elas relacionam-se com os diversos corpos, elas são numericamente diversificadas. Ora, tal não pode acontecer com as substâncias separadas.

16 — A terceira razão, continuando-se essa argumentação, é também desfeita. A alma intelectiva, por natureza específica, não tem o corpo como parte de si mesma, mas aptidão para unir-se a ele. Resulta daí que é essa aptidão que a faz unir-se

95

a diversos corpos, que a diversifica numericamente. Ora, essa aptidão permanece nas almas, embora os corpos sejam destruídos. Elas conservam a aptidão de se unirem aos diversos corpos, mesmo não estando em ato unidas a eles.

CAPÍTULO LXXXVI

O INTELECTO AGENTE NÃO É UM SÓ PARA TODOS OS HOMENS

Houve alguns que, embora admitissem a multiplicação nos homens do intelecto possível, afirmaram, contudo, a existência de um só intelecto agente para todos. Essa opinião, bem que mais tolerável que a vista anteriormente, pode também ser refutada por argumentos semelhantes.

1 — A ação do intelecto possível consiste em receber as espécies inteligíveis que devem ser conhecidas e em conhecê-las. A ação do intelecto agente, porém, consiste em reduzir as espécies inteligíveis a ato, e abstraí-las (da imaginação). Ambas essas ações convém a cada homem, pois este homem (chamemo-lo de Sócrates ou Platão) recebe as espécies inteligíveis, abstrai-as, e as conhece, depois de abstraídas. Convém, portanto, que tanto o intelecto agente quanto o intelecto possível unam-se a este homem como forma, e que, conseqüentemente, os dois multipliquem-se numericamente de acordo com o número dos homens.

2 — Ademais, convém que o agente e o paciente sejam mutuamente proporcionados, como, por exemplo, a matéria e a forma, pois a matéria é reduzida a ato pelo agente (que é a forma). Conseqüentemente, a toda potência passiva corresponde uma potência ativa do mesmo gênero: o ato e a potência são do mesmo gênero. Ora, o intelecto ativo refere-se ao intelecto possível, como a potência ativa, à passiva, e isso se conclui do que foi dito acima. Logo, ambos devem ser do mesmo gênero.

3 — Ademais, como o intelecto possível não está, quanto ao ser, separado de nós, mas a nós unido como forma, e como se multiplica conforme a pluralidade dos homens, como foi visto acima, é também necessário que o intelecto agente seja algo

96

reunido a nós formalmente e, assim, seja multiplicado conforme o número dos homens.

CAPÍTULO LXXXVII

O INTELECTO POSSÍVEL E O INTELECTO AGENTE RADICAM-SE NA ESSÊNCIA DA ALMA

Como o intelecto agente e o intelecto possível estão unidos formalmente a nós, é necessário também afirmar que eles estão unidos na própria essência da alma.

1 — Aquilo que se une formalmente a alguma coisa, une-se a ela como forma substancial,

ou como forma acidental.

Por conseguinte, se o intelecto possível e o intelecto agente unem-se ao homem como forma substancial, e como em uma só coisa não há senão uma só forma substancial, é necessário afirmar que o intelecto possível e o intelecto agente unem-se a uma só essência de forma, que é a alma.

2 — Se, porém, unem-se ao homem como forma acidental, é evidente que nenhum dos dois pode ser acidente do corpo. Partindo-se do fato de que as suas operações realizam-se independentes de órgão corpóreo, como acima foi dito, deve-se concluir que cada um deles é acidente da alma. Ora, não há em cada homem senão uma alma. Logo, é necessário que o intelecto agente e o intelecto possível unam-se na mesma essência da alma.

3 — Ademais, a ação própria de alguma espécie vem dos princípios que seguem a forma que dá a espécie. Ora, a intelecção é a operação própria da espécie humana. Logo, é necessário que o intelecto agente e o intelecto possível, que são os princípios dessa operação, como se viu, sigam a alma humana, da qual o homem recebe a sua espécie.

4 — Não a seguem, porém, como se dela se originassem no corpo, porque, como se viu, a supracitada operação efetua-se sem órgão corpóreo. Ora, como o que possui a potência possui também a ação, conclui-se que o intelecto agente e o intelecto possível unem-se na mesma essência da alma.

97

CAPÍTULO LXXXVIII

COMO ESSAS DUAS POTÊNCIAS UNEM-SE NA PRÓPRIA ESSÊNCIA DA ALMA

1 — Deve-se agora considerar como isso possa ser, porque parece surgir aqui uma dificuldade. O intelecto possível está em potência para todas as coisas inteligíveis. O intelecto agente faz que as coisas inteligíveis em potência tornem-se inteligíveis em ato, e, assim, convém que ele com elas se relacione como ato e potência. Ora, não parece possível que uma coisa esteja em potência e em ato, com relação a si mesma. Eis porque torna-se impossível que em uma só substância da alma unam-se o intelecto possível e o intelecto agente.

2 — Essa dúvida pode ser facilmente desfeita se considerarmos como o intelecto possível está em potência para as coisas inteligíveis, e como o intelecto agente as reduz a ato. O intelecto possível está em potência para as coisas inteligíveis, enquanto não possui na sua natureza alguma determinada forma das coisas sensíveis, como também a pupila está em potência para todas as coisas.

Enquanto os fantasmas, abstraídos das coisas sensíveis, são semelhanças de determinadas coisas sensíveis, eles referem-se ao intelecto possível como o ato à potência. Mas os fantasmas estão também em potência para algo que a alma intelectiva tem em ato, isto é, o ser abstraído das condições materiais. Quanto a isso, portanto, a alma refere-se a si mesma como o ato à potência. Não é, com efeito, inconveniente que uma coisa esteja com relação a si mesma em ato e em potência, mas segundo considerações diversas. Por isso, os corpos materiais exercem influxo ativo e passivo entre si, porque cada um desses influxos está em potência com relação ao outro. Logo, não é inconveniente que a mesma alma intelectiva esteja em potência com relação a todas as coisas inteligíveis, enquanto nela se considera só o intelecto possível, e a elas se refira como ato, enquanto nela se considera só o intelecto agente.

3 — Evidencia-se isso, ainda mais, considerando-se como a inteligência torna a espécie inteligível em ato. O intelecto agente não as faz inteligíveis em ato como se elas dele emanassem para o intelecto possível. Se assim fosse, não teríamos, para a intelecção, necessidade dos fantasmas e dos sentidos. Ele as faz

98

inteligíveis em ato, abstraindo-as dos fantasmas, como a luz faz, de certo modo, as cores em ato. Não como se tivesse as coisas dentro de si, mas enquanto lhes dá, de certo modo, a visibilidade.

Por conseguinte, deve-se considerar que há uma só alma intelectiva, que carece, sim, da

natureza das coisas sensíveis, mas as pode receber de modo inteligível, e que torna os fantasmas inteligíveis em ato, abstraindo-se deles as espécies inteligíveis.

Por isso, a potência, pela qual é ela receptiva das espécies inteligíveis, chama-se intelecto possível; e a potência, pela qual ela abstrai as espécies inteligíveis dos fantasmas, chama-se intelecto agente. Este é quase uma certa luz intelectual, da qual a alma intelectiva participa, à semelhança das substâncias intelectuais superiores.

CAPÍTULO LXXXIX

TODAS AS POTÊNCIAS RADICAM-SE NA ESSÊNCIA DA ALMA

Não somente o intelecto agente e o intelecto possível unem-se na mesma essência da alma, mas também todas as outras potências, que são os princípios das operações da alma. Todas essas potências, pois, radicam-se de certo modo na alma.

Algumas, como as potências da parte vegetativa e sensitiva, estão na alma como no seu princípio.

No órgão corpóreo conjunto, porém, como no seu sujeito, porque as suas operações são realizadas no órgão corpóreo. A quem pertence a ação, com efeito, pertence também a potência.

Outras, estão na alma como em seu princípio e em seu sujeito, porque as suas operações são da alma sem o órgão corpóreo, e essas são as potências da parte intelectiva.

Como não é possível haver muitas almas no homem, necessariamente todas as potências da alma pertencem a uma só alma.
99

CAPÍTULO XC

HÁ UMA SÓ ALMA NO CORPO[37]

---

[37] Essa é uma das teses fundamentais da doutrina de Santo Tomás. Com lógica férrea, o Doutor Angélico (aplicando as doutrinas aristotélicas de *matéria e forma,* de *ato e potência* e de que *a alma é a forma substancial do corpo,* e explicitando-as em muitas questões) conclui que só pode haver uma alma em cada homem.
Era doutrina corrente na filosofia medieval, desde os primórdios até a época de Santo Tomás, que no homem há multiplicidade de almas.
Tal tese tem suas origens em Plotino (parece Santo Agostinho tê-la aceito), e passou para os pensadores medievais por via do agostinianismo e dos filósofos árabes (Avicebron).
Aceitaram-na, Escoto Eriúgena, Gilberto Porretano, Alexandre Hales, São Boaventura, Raimundo Lulo, Roberto Kilwardby, Rogério Bacon, e, talvez, Duns Scoto.
A firmeza de Santo Tomás na defesa da sua tese provocou verdadeira tempestade nos meios intelectuais e eclesiásticos, sendo ela condenada por alguns bispos.
Furiosamente atacada, a tese tomista é hoje pacificamente aceita na filosofia cristã.
É interessante notar que parece ter o Doutor Angélico inicialmente vacilado na afirmação da sua tese, propondo-a assim, com tanta firmeza, só após uma certa evolução doutrinária.
O assunto foi tratado em muitas obras de Santo Tomás: *Comentário das sentenças* (I, 8, 5, 2); *De Anima* (3); *De spiritualibus creaturis* (I, 76, 4); *Contra Gentiles* (II, 57); *Suma Teológica* (I, 76, 4).
O Concílio de Viena (1312) declarou doutrina de fé que a alma intelectiva constitui o corpo em natureza humana, sem outra forma intermediária e essencialmente (Cf. Dz., 481).
Contudo, é comum sentença entre os teólogos não ter querido o Concílio dirimir a discórdia doutrinária da pluralidade de almas, nem canonizar a tese tomista.
Visou apenas condenar a tese de Pedro Olivi (11298) que afirmava ser a alma intelectiva forma do corpo não

Os argumentos seguintes provam que é impossível haver muitas almas em um só corpo.

1 — É evidente que a alma é a forma substancial do ser que a possui, porque pela alma ele é constituído no gênero dos seres animados e em determinada espécie. É impossível haver muitas formas substanciais na mesma coisa.

A forma substancial diferencia-se da acidental, porque a forma substancial faz simplesmente a coisa ser algo determinado, enquanto a forma acidental é acrescentada à coisa já determinada, dando-lhe, porém, qualificação, quantificação e modo de ser.

100

Se muitas formas substanciais são de uma só e mesma coisa, ou é a primeira delas que faz a coisa ser algo determinado, ou não. Se não a faz ser algo determinado, não é forma substancial. Se, porém, faz a coisa ser algo determinado, todas as formas que lhe seguem acrescentam-se a uma coisa que já é algo determinado. Logo, nenhuma dessas formas que seguem a primeira será forma substancial, mas forma acidental. Se, por conseguinte, é evidentemente impossível que haja muitas formas substanciais de uma só e mesma coisa, também não é possível haver muitas almas em um só e mesmo ser.

2 — Torna-se isso igualmente claro se considerarmos que o homem é chamado de vivente, segundo possui alma vegetativa; de animal, segundo possui alma sensitiva; e, de homem, segundo possui alma intelectiva.

Se, entretanto, há no homem três almas, isto é, uma vegetativa, outra sensitiva e, a terceira, intelectiva, conclui-se daí que o homem, conforme uma alma, é posto no gênero e, conforme a outra, posto na espécie. Isso, porém, é impossível, porque, então, não resultaria do gênero e da diferença a unidade simples: resultaria uma unidade acidental, ou quase um agregado, como acontece, por exemplo, quando chamamos um homem de músico e de branco. Ora, nesse caso, não há um só ser simples. Conseqüentemente, deve haver no homem uma só alma.

CAPÍTULO XCI

RAZÕES QUE APARENTEMENTE PROVAM QUE NO HOMEM HÁ MUITAS ALMAS

Surgem, porém, algumas dúvidas que parecem conduzir à negação da sentença anterior.

1 — Primeira. Baseia-se esta em que a diferença específica refere-se ao gênero, como a forma, à matéria.

Animal, com efeito, constitui o gênero do homem; racional, a sua diferença específica.

Ora, como o animal é um corpo animado por uma alma sensitiva, parece que esse corpo animado por alma sensitiva

101

esteja em potência para a alma racional. Assim sendo, pois, a alma racional é outra que a alma sensitiva.

2 — Segunda. O intelecto não possui órgão corpóreo. Ora, as potências sensitivas e nutritivas possuem órgão corpóreo.

Torna-se, portanto, impossível que a mesma alma seja intelectiva e sensitiva, porque a mesma coisa não pode ser ao mesmo tempo separada e não-separada.

3 — Terceira. A alma racional é incorruptível, como vimos acima.

Não pode, por conseguinte, a mesma alma ser sensitiva, vegetativa e racional, porque é impossível que a mesma coisa seja, ao mesmo tempo, corruptível e incorruptível.

4 — Quarta. Na geração do homem, a vida aparece como efeito da alma vegetal, antes que o

---

diretamente, mas por intermédio das partes vegetativa e sensitiva.

ser concebido manifeste-se como animal pelos sentidos e pelos movimentos, e, também, antes que possua a inteligência, manifesta-se como animal, pelos sentidos e pelos movimentos.

Ora, se houver uma só alma com maior amplitude pela qual o ser concebido vive primeiramente a vida de planta, em segundo lugar, a vida de animal e, em terceiro lugar, a vida de homem, dever-se-ia concluir que as almas vegetativa, sensitiva e racional teriam a sua origem em um princípio exterior, e que a alma intelectiva surgiria de uma virtude existente no sêmen. Mas ambas as conclusões parecem ser inconvenientes, porque, como as operações das almas vegetativa e sensitiva não se realizam sem o corpo, nem os seus princípios podem ser incorpóreos, assim também, porque a operação da alma intelectiva realiza-se sem o corpo, é impossível que alguma virtude existente no corpo seja a sua causa.

Parece, portanto, impossível que a mesma alma seja vegetativa, sensitiva e racional.

CAPÍTULO XCII

REFUTAÇÃO DAS RAZÕES ANTERIORES

1 — Para desfazermos essas dúvidas, deve-se considerar que assim como nos números as espécies diversificam-se pelo acrés-

102

cimo de uma à outra, assim também nas coisas materiais uma espécie excede a outra em perfeição. Tudo que de perfeição têm os corpos inanimados, têm-no também as plantas, e com algo a mais; continuando, na ordem dos seres, vê-se que o que possuem as plantas, possuem-no os animais, e com algo a mais; chega-se, por fim, ao homem, que é a mais perfeita das criaturas corpóreas.

Tudo que é imperfeito comporta-se, com relação ao mais perfeito, como matéria. Torna-se isso evidente observando-se as diversas ordens de seres: os elementos são a matéria dos corpos de partes semelhantes; continuando, os corpos constituídos por corpos semelhantes são materiais com relação aos animais.

2 — Verifica-se o mesmo se considerarmos, de per si, as diversas ordens de seres. Entre as coisas materiais, a que atinge um mais alto grau de perfeição, pela sua forma possui a perfeição que convém à natureza inferior, e, pela mesma forma, possui a perfeição que lhe é acrescida; assim também a planta, pela sua alma, é constituída como substância, como ser corpóreo e, finalmente, como ser animado. É pela sua alma que o animal possui tudo isso e é constituído como sensível. O homem, pela sua alma, além de tudo isso, possui uma natureza inteligente.

3 — Se, com efeito, em alguma coisa considera-se o que pertence a um grau de perfeição inferior, isso será material com relação àquilo que pertence ao grau de perfeição superior, isto é, se se considerar no animal o que tem a vida da planta, esse elemento é, de certo modo, material com relação àquilo que pertence à vida sensitiva, própria do animal.

O gênero, contudo, não é matéria, pois refere-se ao ser como o predicado ao sujeito; mas tem sua origem na matéria. A denominação, porém, de uma coisa por aquilo que nela é material, faz-se pelo seu gênero. Como o gênero é proveniente da matéria, assim também a diferença o é da forma.

Por esse motivo, um corpo como ser vivo, ou animado, tem *animal* como gênero; como ser sensível, tem *sensível* como diferença. Assim, *animal* constitui o gênero de homem, e racional, a sua diferença.

Porque a forma de um grau superior tem em si todas as perfeições do grau inferior, ela não se torna uma forma real-

103

mente distinta da forma da coisa, da qual esta coisa receberia o gênero e a diferença, mas é da mesma forma enquanto possui a perfeição de um grau inferior, que a coisa recebe o gênero; e, enquanto a mesma forma possui a perfeição de um grau superior, a coisa recebe dela a diferença.

Fica, assim, manifesto que, embora animal seja o gênero do homem e racional a sua diferença, não é necessário que nele haja uma alma sensitiva e outra intelectiva, como afirmou a

primeira objeção. Pelo mesmo raciocínio desfaz-se a segunda objeção.

4 — Foi dito acima que uma forma de espécie superior tem em si todas as perfeições das espécies inferiores. Deve-se ainda considerar que quanto mais elevada for uma espécie material, tanto menos será sujeita à matéria, e, por isso, quanto mais uma forma é nobre, tanto mais deve ela elevar-se acima da matéria. Por conseguinte, a alma humana, que é a mais nobre das formas materiais, alcança um sumo grau de elevação, tendo, por isso, a sua operação independente da matéria corpórea. Todavia, porque a mesma alma compreende as perfeições dos graus inferiores, ela possui também operações que se comunicam com a matéria corpórea.

Fica, desse modo, claro que a operação procede de uma coisa conforme a virtude desta. Deve, pois, a alma humana possuir algumas forças ou potências que são princípios das operações corpóreas. E, tais operações, devem ser atos de certas partes do corpo, e aquelas forças são as potências das partes vegetativa e sensitiva.

A alma também possui algumas potências que são princípios das operações que se realizam independentes do corpo. São essas as potências da parte intelectiva e que não são atos de órgãos. Por isso o intelecto, quer o agente, quer o possível, é dito separado, porque não possui órgãos pelos quais operaria, como os possuem a visão e a audição, mas estão apenas na alma, que é a forma do corpo. Logo, porque o intelecto é dito separado, carecendo que é de órgãos corpóreos (tendo-os, porém, os sentidos), não é necessário que no homem a alma intelectiva seja realmente distinta da alma sensitiva.

5 — Onde também se evidencia que não somos forçados a aceitar a existência, no homem, de uma alma intelectiva e, de outra sensitiva, conforme afirma a terceira objeção, porque

104

esta é corruptível e aquela incorruptível. Ora, ser incorruptível convém à parte intelectiva, enquanto é separada. Como, com efeito, na mesma essência da alma fundamentam-se, como foi dito, as potências separadas e as não separadas, assim também nada impede que algumas potências da alma sejam desfeitas juntamente com o corpo, e que outras sejam incorruptíveis.

6 — De acordo com as razões até aqui expostas, chega-se também à solução da quarta objeção. Todo movimento natural, com efeito, desenvolve-se, lentamente, do que é imperfeito para o ser perfeito, de modo diferente, porém, na alteração e na geração.

Ora, a mesma qualidade recebe mais e menos. Por conseguinte, a alteração, que é o movimento da qualidade, que é uniforme e continua da passagem da potência para o ato, desenvolve-se do imperfeito para o perfeito.

A forma substancial, porém, não recebe mais e menos, porque o ser substancial de cada coisa realiza-se de modo indivisível. Donde a geração natural não proceder do imperfeito para o perfeito de modo contínuo, passando por muitas etapas intermediárias, mas é necessário que para cada grau de perfeição exista nova geração e corrupção. Assim é que, na geração humana, o ser concebido primeiramente vive a vida da planta pela alma vegetal; após, removida esta forma pela corrupção, adquire a alma sensitiva por uma outra geração, vivendo, então, a vida animal; finalmente, removida esta alma pela corrupção, é introduzida a forma última e completa, que é a alma racional e que possui em si tudo que havia de perfeição nas formas que a precederam[38].

105

CAPÍTULO XCIII

A PRODUÇÃO DA ALMA RACIONAL NÃO SE FAZ POR TRADUÇÃO

[38] Nessa explicação do desenvolvimento inicial do ser vivo, Santo Tomás argumenta com as teses da biologia da época. Evidentemente essas teses estão ultrapassadas, mas é válida a consideração metafísica de que a geração perfaz-se de modo indivisível, isto é, a recepção da forma substancial é instantânea. Com precisão expõem os tomistas o pensamento de Santo Tomás relativo à maneira segundo a qual uma só alma, que é essencialmente espiritual, possa exercer, além da função intelectiva, que lhe é própria, as duas outras que dependem do corpo: a alma humana contém *formalmente,* isto é, nas suas determinações específicas, as funções das almas vegetativa e sensitiva, mas *de modo eminente,* isto é, sem as restrições próprias dessas almas inferiores, mas de modo elevado. Diz-se, em latim, "formaliter — eminenter". (Cf. Hugon, *Phil. Naturalis.* Paris, 1934, p. 494; Gredt, *Elementa Philosophiae,* I, p. 409.).

Esta última e completa forma, isto é, a alma racional, não recebe o ser de uma virtude existente no sêmen, mas de um agente superior.

1 — A virtude existente no sêmen é virtude de algum corpo. Ora, a alma racional excede toda natureza e toda virtude corpórea, porque nenhum corpo, por si mesmo, pode atingir a sua operação intelectiva. Logo, como nada age além da sua espécie, porque o agente é mais nobre que o paciente, e o que faz algo é mais nobre que a coisa feita, é impossível que a virtude de um corpo produza a alma racional. Conseqüentemente, nem a virtude existente no sêmen o produz.

2 — Ademais, cada coisa que recebe novo ser deve ser novamente feita, porque ser feita compete à coisa que vai ter o ser: uma coisa só é feita para ser.

Às coisas que têm o ser em si mesmas, compete serem feitas por causa de si mesmas, como acontece com as coisas subsistentes. Aquelas coisas que não têm o ser em si mesmas, elas não podem ser feitas por causa de si mesmas, como acontece com os acidentes e com as formas materiais. Mas a alma racional tem o ser em si mesma, porque por si mesma opera, como vimos acima. Logo, compete à alma racional ser feita por causa de si mesma.

3 — Como essa alma não é composta de matéria e forma, como já o demonstramos, segue-se que não pode vir ao ser a não ser por criação. Ora, como somente Deus pode criar, como se viu acima, somente Deus pode dar o ser à alma.

4 — Mediante uma razão natural pode-se também chegar a essa conclusão. Vemos, com efeito, nas artes ordenadas entre si, que a arte suprema introduz a última forma, e que as artes inferiores dispõem a matéria para a última forma. É evidente que a alma racional é a última e perfeitíssima forma que pode receber a matéria das coisas sujeitas à geração e à corrupção. É, pois, conveniente que os agentes naturais inferiores produzam as disposições e formas precedentes, mas que o Supremo Agente, isto é, Deus, cause a última forma, que é a alma racional.

106

CAPÍTULO XCIV

A ALMA HUMANA NÃO É TIRADA DA SUBSTÂNCIA DE DEUS

Não se deve crer que a alma humana seja da substância de Deus, conforme o erro de muitos.

1 — Demonstrou-se acima que Deus é simples e indivisível. Logo, Deus não pode unir a alma racional ao corpo humano, como que separando-a de sua própria substância.

2 — Ademais, demonstrou-se também acima, é impossível Deus ser forma de algum corpo. Ora, a alma racional une-se ao corpo como sua forma. Logo, não é tirada da substância de Deus.

3 — Finalmente: ficou também demonstrado que Deus não se move, nem por si, nem por acidente. Ora, o contrário acontece com a alma racional, pois nela há mudança, como, por exemplo, da ignorância para a ciência, do vício para a virtude. Logo, ela não pode ser tirada da substância de Deus.

CAPÍTULO XCV

AS COISAS, QUE SÃO DITAS EXISTIREM POR UMA VIRTUDE EXTRÍNSECA, VÊM IMEDIATAMENTE DE DEUS

Do que acima foi demonstrado, necessariamente conclui-se que as coisas que não podem ser produzidas no ser, senão por criação, originam-se imediatamente de Deus.

1 — Foi demonstrado que os corpos celestes não podem ser produzidos no ser senão por criação. Não se pode dizer que foram feitos de matéria preexistente, porque, desse modo, estariam sujeitos à geração e à corrupção, e, também, à contrariedade, o que não pode acontecer, devido ao movimento deles. Eles se movem, com efeito, circularmente. Ora, no movimento circular não há contrário. Resta, pois, que os corpos celestes sejam produzidos no ser imediatamente por Deus[39].

107

2 — Além disso, os elementos na natureza não se originam totalmente de matéria precedente, porque, se assim o fosse, aquilo que preexistira teria tido alguma forma, e, desse modo, deveria algum corpo distinto dos elementos ser-lhes preexistente na ordem da causalidade material. Ora, se a matéria preexistente dos elementos tivesse tido outra forma, deveria um deles ser anterior ao outro na mesma ordem, isto é, se a matéria precedente tivesse tido forma de elemento. É necessário, pois, que também os elementos sejam imediatamente produzidos por Deus no ser.

3 — É ainda muito mais impossível que as substâncias incorpóreas e invisíveis tenham sido criadas por outro ser, que não Deus. Ora, todas elas são substâncias imateriais. Não podem as substâncias imateriais originarem-se de uma só matéria, pois toda matéria existe sujeita à dimensão, dimensão que também a multiplica. Logo, é impossível que as substâncias imateriais sejam causadas por uma matéria precedente, e, por conseguinte, resta que só por Deus são produzidas no ser, por criação. Por essa razão a Fé Católica confessa que "Deus é criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e, também, das invisíveis."

CAPÍTULO XCVI

DEUS NÃO AGE POR NECESSIDADE NATURAL, MAS PELA VONTADE

Do que foi dito, pode-se também concluir que Deus produziu as coisas no ser, não por necessidade natural, mas pela vontade.

1 — De um agente natural não pode vir senão uma coisa. O agente voluntário, porém, pode produzir diversas coisas. A razão disso é que todo agente age por sua forma. A forma natural, pela qual uma coisa naturalmente age, é uma só para cada coisa. Mas as formas intelectivas, pelas quais um ser age voluntariamente, são muitas. Ora, como muitas coisas são imediatamente produzidas no ser por Deus, como vimos, é claro que Deus as produz no ser pela vontade, e não por necessidade natural.

108

2 — Ademais, o agente que pela inteligência e pela vontade é anterior, na ordem da ação, ao agente que age por necessidade da natureza, pois o agente pela vontade predetermina para si o fim em função do qual agirá, ao passo que o agente natural age em função de um fim predeterminado por outrem. Ficou acima estabelecido que Deus é o primeiro agente. É, pois, agente pela vontade, e não por necessidade da natureza.

3 — Ademais, foi também esclarecido acima que Deus possui virtude infinita. Por conseguinte, não está condicionado para produzir este ou aquele efeito, mas refere-se indiferentemente a todos. Aquilo que de modo indeterminado refere-se a diversos efeitos, produz um efeito por determinação do desejo ou da própria vontade: o homem, por exemplo, que pode andar ou não andar, quando não anda. Os efeitos devem, pois, ser causados por Deus por determinação da vontade. Portanto, Deus não age por necessidade da sua natureza, mas pela vontade.

4 — Eis porque a Fé Católica chama a Deus de "Onipotente" e não somente de "Criador", mas também de "Fazedor": fazer, com efeito, é próprio de quem opera pela vontade.

5 — O agente voluntário age por uma forma concebida na sua inteligência, que se chama o seu verbo, como acima foi demonstrado. Ora, o Verbo de Deus é o Filho. Por isso a Fé Católica confessa, a respeito do Filho, que "por Ele todas as coisas foram feitas".

---

[39] Ver, supra, nota ao cap. LVI.

CAPÍTULO XCVII

DEUS É IMUTÁVEL NA SUA AÇÃO

Estabelecido que Deus produz as coisas no ser pela vontade, deve-se concluir que Ele, sem sofrer mudança no próprio ser, pode produzir outra coisa no ser.

A diferença entre o agente natural e o agente voluntário consiste em que o agente natural age sempre do mesmo modo, enquanto permanece no mesmo modo de ser, porque conforme a qualidade de uma coisa assim ela age, ao passo que o agente voluntário produz, pelo seu querer, coisas diferentes.

109

Pode também acontecer que, sem sofrer mudança, queira agora agir, mas antes não o quis. Nada proíbe, com efeito, que alguém tenha vontade de operar no futuro, sem sofrer mudança no próprio ser no presente. Por isso, pode acontecer que Deus, sem mudança no ser, tenha produzido as coisas no ser não desde a eternidade, embora seja eterno.

CAPÍTULO XCVIII

RAZÃO QUE PROVA A ETERNIDADE DO MOVIMENTO. A SUA REFUTAÇÃO

1 — Parece que, se Deus pela sua vontade eterna e imutável pode produzir um novo efeito, deveria também algum movimento preceder esse novo efeito. Ora, não vemos a vontade retardar o que quer fazer senão ou devido a algo que agora existe e que deixará de existir no futuro, ou devido a algo que agora não existe, mas que, no futuro, possa existir, como, por exemplo, o homem que no verão quer usar determinada roupa, mas não a usa, no momento, devido ao calor, esperando fazê-lo quando vier o frio. Se, portanto, Deus desde a eternidade quis produzir algum efeito, mas não o fez desde a eternidade, é porque esperava algo que se realizaria no futuro, que no momento ainda não existia; ou porque esperava que deixasse de existir no futuro, algo que no momento existia. Ora, ambos os termos dessa alternativa não podem efetuar-se sem movimento. Vê-se, pois, que a vontade antecedente não pode produzir algum efeito no futuro, senão precedendo a este algum movimento. Logo, se a vontade de Deus quis eternamente a produção das coisas e estas não foram feitas desde a eternidade, torna-se necessário admitir que a produção das mesmas tenha sido precedida de movimento e de outros seres sujeitos a movimento. Estes, se foram produzidos por Deus, mas não desde a eternidade, foram precedidos pela existência de outros movimentos e de outros seres imóveis, o que nos levaria também a admitir um processo ao infinito.

2 — Essa objeção pode ser facilmente respondida, se considerarmos a diferença que existe entre o agente universal e o agente particular. Ora, o agente particular tem a sua ação proporcionada à regra e à medida estabelecidas pelo agente uni-

110

versal. Assim acontece também na ordem civil: o legislador põe a lei como regra e medida, e, conforme essa lei, o juiz particular julga.

O tempo, com efeito, é a medida das ações que se realizam no próprio tempo[40]. O agente

---

[40] Para melhor compreensão do argumento, alguns esclarecimentos sobre o conceito de tempo.

Podemos considerar o tempo como medida, como duração ou como algo permanente em que as coisas sucedem-se. Esclarece-nos o assunto o filósofo tomista José Gredt: "O tempo considerado como medida é formalmente um ser de razão, mas que material e fundamentalmente existe na natureza, como o movimento. O tempo é o próprio movimento, considerado de modo simultâneo por uma ficção da mente, no qual as partes são enumeradas: *número do movimento conforme antes e depois,* o define Aristóteles. O tempo como medida é um ser de razão com fundamento nas coisas.

O tempo considerado como duração é formalmente um ser real: identifica-se com a existência das coisas.

Aquele tempo que nós criamos em nossa mente, como se fosse um espaço imaginário existindo na natureza, separado de todas as coisas corpóreas, ilimitado e contendo em si todas as outras durações, tal tempo imaginário é um ser de razão sem fundamento na realidade." (Gredt, Josephus. *Elementa Philosophiae,* I, p. 246, n.º 904.)

particular tem a ação proporcionada ao tempo, de modo que ele age agora, e não agiu antes, devido a alguma razão determinada.

111

Mas o agente universal, que é Deus, instituiu também aquela medida, que é o tempo, e isso fez conforme a própria vontade. Entre as coisas feitas por Deus, está também o tempo. Se a quantidade e a medida de cada coisa são estabelecidas por Deus, também a dimensão do tempo é a que Deus lhes quis dar, de modo que o próprio tempo e as coisas a ele sujeitas tiveram início quando Deus os quis existentes.

3 — A objeção que respondemos refere-se ao agente que pressupõe o tempo e que age no tempo, não ao agente que instituiu o tempo. Ora, uma pergunta que indaga porque a vontade eterna produziu um efeito agora, e não antes, já pressupõe o tempo preexistente, pois *agora* e *antes* são partes do tempo.

Com relação à produção universal das coisas, entre as quais está o tempo, não se deve perguntar:

"— Por que agora, e não antes?"

Deve-se, sim, perguntar:

"— Por que Deus quis dar medida ao tempo?"

Ora, a vontade divina é indiferente a esta ou àquela dimensão que ela quis dar ao tempo.

4 — A mesma consideração pode ser feita a respeito da quantidade dimensiva do mundo[41].

Não se deve perguntar:

"— Por que Deus constituiu o mundo corpóreo neste lugar, não acima, nem abaixo, nem em outra posição?"

Não se deve fazer tal indagação, porque fora do mundo não há lugar. Tal situação do mundo origina-se da vontade de Deus, que deu ao mundo corpóreo esta sua dimensão, de modo que nada dele estivesse fora do lugar em que está, qualquer diferente posição em que estivesse.

Embora antes do mundo o tempo não existisse, nem fora do mundo existisse lugar, usamos, contudo, deste modo de falar. Antes da criação do mundo, nada existia senão Deus; fora do mundo, não há outro corpo. Nesses casos, não entendemos *antes* e *fora; tempo* e *lugar*, senão de um modo puramente imaginário.

112

CAPÍTULO XCIX

[41] Como o tempo, o lugar pode também ser considerado diversamente. Torna-se ainda mais confuso, para alguns, o conceito de lugar, porque não o distinguem bem do conceito de espaço.

Esclarece-nos o filósofo tomista Eduardo Hugon: "Não são (espaço e lugar) duas realidades distintas, pois ambas referem-se às dimensões do corpo ambiente. São diferentes, contudo, quanto aos modos de serem por nós concebidos:
1°) Lugar refere-se apenas à primeira superfície imóvel, enquanto ela circunscreve a coisa locada; espaço acrescenta ainda a distância entre as diversas superfícies circundantes, ou entre as partes da mesma superfície circundante.
2°) Lugar refere-se só à latitude e à longitude; espaço, à capacidade de três dimensões.
3º) O conceito de espaço é mais amplo que o de lugar e, tomado em toda a sua latitude, pode designar o complexo de todos os lugares: lugar, porém, refere-se a determinado corpo; espaço pode referir-se ainda a diversos corpos, até ao Universo total..." (p. 208).

"O espaço pode ser considerado como real, ideal ou imaginário. O espaço real fundamenta-se na extensão real; o espaço ideal tem existência em nossa inteligência; o espaço imaginário é aquilo que, baseados na fantasia, por ficção, pensamos que existe fora do mundo, com a capacidade para receber todos os corpos. É este uma imitação sensível do espaço ideal: quando a mente cria a ficção de um espaço ideal, a fantasia esforça-se para expressar alguma representação semelhante, na ordem sensível. O chamado espaço absoluto reduz-se ao espaço ideal ou ao imaginário. (...) O espaço possui verdadeira realidade, mas não existe como é concebido. Por conseguinte, o espaço, formalmente considerado e quanto ao modo de ser concebido, é um ser de razão com fundamento na realidade" (p. 209). (Hugon, Edouard. *Cursus Philosophiae Thomisticae,* II.)

RAZÕES QUE AFIRMAM A NECESSIDADE DE A MATÉRIA TER PRECEDIDO DESDE A ETERNIDADE A CRIAÇÃO DO MUNDO, E REFUTAÇÃO DAS MESMAS

Se as coisas perfeitas foram produzidas desde a eternidade, parece também ser necessário admitir que a matéria exista desde a eternidade.

1 — Tudo que recebe o ser depois de não ter existido sofre mudança do não-ser para o ser. Por conseguinte, se as coisas criadas, como sejam o céu, a terra e outros seres, não existissem desde a eternidade, mas começassem a existir após terem não-existido, é necessário afirmar que elas sofreram mudança do não-ser para o ser.

Ora, toda mudança e movimento realizam-se em algum sujeito. O movimento, com efeito, é o ato de um ser em potência; o sujeito, porém, da mudança que faz alguma coisa existir, não é a própria coisa produzida. Esta é o termo do movimento, pois não se identificam o termo do movimento e o sujeito, sendo, então, o sujeito dessa mudança aquilo de que a coisa provém. Este sujeito chama-se matéria. Vê-se, pois, que se as coisas produzidas no ser existem depois de não terem existido, é necessário ter-lhes alguma matéria preexistido, matéria esta que, se também foi feita e antes não existia, deve ter uma outra matéria que a precedeu. Ora, não se pode admitir um processo até o infinito. Logo, é necessário admitir uma matéria eterna, que não foi produzida depois de não ter existido.

2 — Ademais, se o mundo começou a existir depois de não ter existido, foi possível que o mundo viesse a existir, isto é, tivesse sido feito ou não.

Se não fora possível ele existir, ou ser feito, devemos admitir que seria de fato impossível o mundo vir a existir, ou ser feito, já que, o que é impossível ser feito, necessariamente não é feito. Logo, necessariamente, o mundo não foi feito.

3 — Como, porém, essa afirmação é manifestamente falsa, necessariamente se deve dizer que se o mundo começou a existir depois de não ter existido, o mundo fora possível existir antes de ter existido, ou de ter sido feito. Havia, portanto, algo em
113
potência para a produção e para a existência do mundo. Ora, o que está em potência para a produção, e para a existência de alguma coisa, chama-se matéria, como a madeira é a matéria da qual se faz o banco. Logo, parece necessário que a matéria tenha sempre existido, mesmo que o mundo não tenha sempre existido.

4 — Como, porém, demonstrou-se acima que também a matéria não pode vir senão de Deus, por esse motivo a Fé Católica não confessa que a matéria é eterna, nem que o mundo é eterno. Deve estar patente nas coisas a causalidade divina, de modo que se deve afirmar que as coisas produzidas por Deus começaram a existir depois de não terem existido. Eis porque, manifesta e evidentemente, as coisas não existem de si mesmas, mas existem causadas por um autor eterno.

5 — As razões acima aduzidas, portanto, não nos obrigam a aceitar que o mundo seja eterno, pois a produção universal das coisas não pode propriamente ser chamada de mudança. Ora, em nenhum mudança o sujeito dessa mudança é por ela produzido, pois, como vimos acima, o sujeito da mudança não se identifica com ela ou com seu termo.

Como, por conseguinte, a produção universal das coisas feitas por Deus, que se chama criação, atinge tudo que existe, nessa produção não se salva propriamente a razão de mudança, mesmo que as coisas criadas existam depois de não terem existido. Ser depois de não ser não é suficiente para a essência da mudança, a não ser que se suponha que o sujeito esteja em determinado momento privado da forma, e, depois, atuado por ela. Em algumas coisas acontece também isto após aquilo, nas quais não se salva propriamente ou razão de movimento, ou de mudança, como quando se diz que do dia faz-se a noite. Assim, também, mesmo que o mundo tenha começado depois de não ter existido, não se deve dizer que isso tenha vindo de alguma mudança, mas por criação, que propriamente não é mudança, mas uma certa relação das coisas criadas com o Criador, de acordo com a sua dependência no ser em ordem ao não-ser precedente. Ora, em toda mudança deve existir algo idêntico referindo-se diversamente por dependência ora a um extremo, ora a outro. Mas tal não se dá na criação das coisas. Existe somente em nossa imaginação, enquanto

imaginamos que uma e mesma coisa não tivesse existido, e, depois, venha a existir. Só por semelhança isso pode ser chamado de criação.

114

6 — A segunda objeção também não é convincente. Embora seja verdadeiro afirmar que antes de o mundo existir era possível tivesse existido, ou que tivesse sido feito, contudo isso não pode ser afirmado relativamente à potência. Na parte da Lógica que trata das proposições, chama-se de *possível* a proposição que significa um certo tipo de verdade que não é necessária nem impossível. Ensina-nos o Filósofo que esse possível não pode ser atribuído à potência *(Metafísica,* cap. V).

Se, porém, afirmar-se que o mundo seria possível existir, referindo-se essa possibilidade a alguma potência, não é necessário que assim o seja conforme a potência passiva, mas conforme a potência ativa. Assim é que, quando se diz que o mundo era possível existir antes de ter existido, tal expressão deve ser entendida no sentido de que Deus poderia produzir o mundo no ser, antes de o ter criado. Logo, não somos obrigados a admitir que a matéria tenha preexistido ao mundo[42].

Eis porque a Fé Católica confessa que nada existe eternamente com Deus, e que Ele é o "Criador (e o Fazedor) de todas as coisas visíveis e invisíveis".

CAPÍTULO C

EM TODAS AS SUAS AÇÕES DEUS VISA O FIM

1 — Acima foi demonstrado que Deus produz as coisas no ser, não por necessidade, mas pela inteligência e pela vontade. Ora, agindo em tudo assim, sempre age visando uma finalidade, porque o fim é o princípio do intelecto operativo. Logo, tudo que é feito por Deus é feito em vista de um fim.

115

2 — Ademais, a produção das coisas por Deus realiza-se de modo ótimo, porque é próprio do ser ótimo fazer cada coisa otimamente. Ora, é melhor que uma coisa seja feita visando um fim que sem o visar, porque as coisas feitas recebem do fim o seu sentido de bem. Logo, as coisas feitas por Deus o são para um fim[43].

3 — Aparece um sinal disso nas coisas movidas pela natureza, porque nelas nada existe em vão, mas cada coisa dirige-se para um fim. Ora, é inconveniente dizer que as coisas feitas pela natureza são mais ordenadas que a própria instituição da natureza feita pelo primeiro agente, pois toda ordem natural deriva dessa instituição. É evidente, conseqüentemente, que as coisas feitas por Deus o são para um fim.

---

[42] Aristóteles afirmava a eternidade do mundo. O filósofo árabe Averróis, cuja influência na filosofia do séc. XIII foi considerável, reassumiu a tese aristotélica.

Devido à Revelação, Santo Tomás nega que, *de fato,* o mundo tenha existido eternamente, mas concede a possibilidade teórica da eternidade do mundo. Contudo, escreve o Doutor Angélico, "mesmo que o mundo sempre tivesse existido, não se identificaria com Deus pela eternidade, como disse Boécio, porque o ser divino existe todo simultaneamente e sem sucessão, mas com o mundo não é assim." (S. T., I, 46. 2 ad 5.)

[43] Esse argumento de Santo Tomás deve ser bem compreendido. Não se queira deduzir daí que Deus não poderia fazer um universo mais perfeito que o atual. A tal conclusão chegou Leibnitz. Para ele, porque Deus é perfeitíssimo, sempre age de modo absolutamente mais perfeito. Ora esta tese conduz à negação da liberdade divina quanto à criação: se Deus não podia fazer um Universo mais perfeito que o atual, Deus estava condicionado a fazê-lo como existe. O argumento acima deve ser assim entendido: Deus não pode deixar de visar, na criação, o bem para as coisas (estaria se contradizendo se visasse o mal), mas pode visar um bem maior; não pode também deixar de visar sempre um fim, porque, se não o visasse, já que o fim se identifica com o bem, estaria visando o mal.

Escreve São Tomas: *"Supostas estas coisas criadas,* o universo não pode ser melhor, devido à decentíssima ordem posta por Deus nas coisas, em que consiste o bem do universo. (...) Poderia, contudo, Deus fazer outras coisas, ou acrescentar outras coisas feitas: este seria então um universo melhor." (S. T. I, 26, 6 ad 3.)

CAPÍTULO CI

O ÚLTIMO FIM DE TODAS AS COISAS E A BONDADE DIVINA

1 — Convém que a bondade divina seja o último fim das coisas.

O fim último das coisas feitas por um agente voluntário é o que por ele em primeiro lugar, e por si mesmo, é querido, de modo que todo agente em todas as suas ações age em função dele. Como acima se verificou, o que por primeiro quer a bondade divina é a sua própria bondade. Por conseguinte, é

116

necessário que o fim último de todas as coisas feitas por Deus seja a bondade divina.

2 — Ademais, o fim da geração de qualquer coisa gerada é a sua própria forma, pois esta, quando adquirida, termina a geração.

Todas as coisas geradas, quer pela arte, quer pela natureza, assemelham-se, de certo modo, pela forma, ao agente, pois todo agente faz com que a coisa assemelhe-se a si de algum modo: a casa construída é feita de acordo com a casa que existe na mente do arquiteto; na ordem natural, um homem gera outro homem semelhante a si. Se nessa ordem, porém, alguma coisa é gerada ou feita sem semelhança específica com o que gera, assemelha-se, contudo, ao agente, como o imperfeito ao perfeito. Acontece, então, que o ser gerado não se assemelhe pela espécie ao que o gerou, porque não conseguiu atingir perfeita semelhança, mas dela participa imperfeitamente de algum modo, como os animais e as plantas que são geradas pela força do sol.

O fim da geração ou da perfeição de todas as coisas feitas é a forma do que as faz, ou as gera, de modo a atingirem a sua semelhança. Ora, a forma do primeiro agente, isto é, de Deus, outra não é que a sua bondade. Por isso, todas as coisas foram feitas para semelharem-se à bondade divina.

CAPÍTULO CII

A SEMELHANÇA COM DEUS É A CAUSA DA DIVERSIDADE DAS COISAS

Dessa consideração infere-se a razão da diversidade e distinção das coisas.

1 — Porque era impossível representar perfeitamente a bondade divina, devido à distância existente entre cada coisa criada e Deus, foi necessário ela ser representada por muitos seres, de maneira que o que em um faltasse fosse suprido em outro. Acontece o mesmo nas conclusões dos silogismos: quando a conclusão não é suficientemente demonstrada por um termo médio, devem os termos médios ser multiplicados para

117

esclarecerem aquela, como se vê nos silogismos dialéticos. Além disso, nem toda a universalidade das criaturas representa perfeitamente e em paridade a bondade divina, mas conforme a perfeição possível à criatura.

2 — Ademais, aquilo que existe na causa universal, de modo simples e unificado, encontra-se nos efeitos de modo distinto e multiplicado. Deve-se considerar também que é mais nobre uma coisa estar na causa que no efeito. A bondade divina una e simples é o princípio e a raiz de toda bondade que se encontra nas criaturas. É, pois, necessário que as criaturas assemelhem-se à bondade divina, como o múltiplo e distinto assemelha-se ao uno e simples.

3 — Devemos, além disso, considerar que a multidão e a distinção aparecem nas coisas não casual ou fortuitamente, como, também, que a produção delas não vem do acaso ou da fortuna; mas, que elas são feitas para um fim. De um só princípio origina-se o ser, a unidade e a multidão das coisas.

Devemos também considerar que a distinção das coisas não é causada pela matéria, porque a

primeira instituição delas origina-se da criação, e esta não exige a matéria. Além disso, as coisas que têm a sua origem somente na necessidade da matéria apresentam-se como casuais.

Não se pode também afirmar que a multidão das coisas deriva da ordenação dos agentes causais intermediários, isto é, como se de um ser primeiro e simples não pudesse imediatamente proceder senão um só ser, distante, contudo, em simplicidade, do primeiro, e, assim, sucessivamente. Como ensinaram alguns, quanto mais se afasta do ser primeiro e simples, tanto mais numerosa se torna a multidão.

Já foi acima demonstrado que muitas coisas não puderam aparecer existindo, senão por criação. Ora, esta pertence só a Deus, como também foi demonstrado. Por conseguinte, deve-se afirmar que as muitas coisas são imediatamente criadas por Deus.

4 — Aqueles dos quais há pouco tratamos ensinaram também que a multidão e distinção das coisas são casuais, de modo que se apresentam como se não fossem intencionadas pelo primeiro agente. Mas a multidão e a distinção das coisas foram pensadas, e instituídas no universo, pelo intelecto divino, para que a bondade divina fosse diversamente representada nas coisas

118

criadas, e para que as coisas diversas dela participassem em graus diversos, e, assim, resultasse nas coisas alguma beleza derivada da própria ordem, nelas diversificada, que manifestasse a sabedoria de Deus.

CAPÍTULO CIII

A BONDADE DIVINA NÃO É SOMENTE A CAUSA DAS COISAS, MAS TAMBÉM DE TODO MOVIMENTO E OPERAÇÃO

A bondade divina não é somente o fim da instituição das coisas, mas também é necessário que ela seja o fim de toda operação e movimento de qualquer criatura.

1 — Cada coisa age tal qual é, como, por exemplo, o que é quente, aquecendo. Ora, pela sua forma, qualquer coisa criada participa de alguma semelhança da bondade divina, como vimos. Logo, toda ação e todo movimento de todas as criaturas ordenam-se para a bondade divina, como para o fim.

2 — Ademais, todo movimento e toda ação de qualquer criatura apresentam-se dirigindo-se para algo perfeito. Ora, é perfeito aquilo que tem razão de bondade, pois a perfeição de qualquer coisa é a sua bondade. Por conseguinte, todo movimento e toda operação de qualquer criatura tendem para o bem. Além disso, qualquer bem é alguma semelhança do sumo bem, como qualquer ser é semelhança do primeiro ser. Logo, o movimento e a ação de qualquer coisa tendem a semelhar-se à bondade divina.

3 — Ademais, quando há muitos agentes ordenados, é necessário que as ações e os movimentos de todos os agentes ordenem-se para o bem do primeiro agente, como para o fim último. Como os agentes inferiores são movidos pelo agente superior, e como todo movente dirige-se para o próprio fim, é necessário que as ações e os movimentos dos agentes inferiores tendam para o fim do primeiro agente: assim é que, por exemplo, no exército, as atividades de todos os escalões são ordenadas para o fim que é a vitória, e que também é o fim do comandante supremo. Já foi acima dito que o primeiro movente e agente é

119

Deus, e que o seu fim outro não é que a sua bondade. É, por conseguinte, necessário que todas as ações e movimentos de quaisquer criaturas dirijam-se para a bondade divina, não para causá-la ou fazê-la agir, mas para adquiri-la conforme o modo das criaturas, participando assim de alguma semelhança dela.

4 —- É, porém, de maneiras diversas que as coisas criadas adquirem, pelas suas operações, alguma semelhança divina, como também é de maneiras diversas que manifestam no seu ser essa semelhança, pois cada coisa opera como é. Por conseguinte, sendo comum a todas as criaturas representar, enquanto são, a bondade divina, é também comum a todas elas terem a semelhança

divina, quer na conservação do próprio ser, quer na comunicação do seu ser a outra criatura.

Assim é que, em primeiro lugar, cada criatura esforça-se para conservar-se, conforme as suas possibilidades, no seu ser , perfeito, e, desse modo, tende à sua maneira para a semelhança da perpetuidade divina. Em segundo lugar, cada criatura esforça-se, pela sua operação, para, a seu modo, comunicar o seu ser perfeito a outra criatura, e, assim, tende para a semelhança da causalidade divina.

5 — Mas é por um modo diferente das outras que a criatura racional tende para a semelhança divina, como também o seu ser é mais nobre que o das outras criaturas. O ser das outras criaturas, contraído que é pela matéria, é finito, de modo que não possui capacidade infinita nem pelo ato nem pela potência.

A criatura racional, porém, tem capacidade infinita, quer pelo ato, quer pela potência, enquanto a inteligência contém em si as coisas inteligíveis.

Com efeito, em nós, a natureza inteligente, considerada no seu primeiro ser, está em potência para as coisas que lhe são inteligíveis, e como estas são em número infinito, ela tem alguma capacidade infinita em potência. Por esse motivo, a inteligência é a espécie das espécies, já que a sua espécie não é determinada para representar um único ser (digamos, para uma só pedra), mas é uma espécie capaz de receber todas as espécies.

Deve-se considerar, porém, que a natureza inteligente em Deus é infinita em ato, enquanto, como foi demonstrado acima, ela antecedentemente tem em si toda a perfeição do ser. Mas

120

as criaturas inteligentes estão em situação intermediária entre a potência e o ato.

A criatura inteligente, com efeito, pela sua operação, tende para a semelhança divina, não somente para conservar-se no ser, nem apenas para multiplicar o seu ser, comunicando-se assim de algum modo, mas também para ter em si em ato o que, por natureza, tem em potência.

O fim, portanto, da criatura intelectual, que é pela sua operação atingido, é conhecer em ato, pela sua inteligência, todas as coisas inteligíveis, para as quais está também em potência. É por essa maneira que ela se torna o mais possível semelhante a Deus.

CAPÍTULO CIV

SOBRE AS DUAS POTÊNCIAS, ÀS QUAIS, NAS COISAS, CORRESPONDEM OS DOIS INTELECTOS, E SOBRE O FIM DA CRIATURA INTELIGENTE

1 — As coisas estão em potência de duas maneiras: primeiro, naturalmente, com relação aos seres que podem ser reduzidos a ato por um agente natural; segundo, de outra maneira, com relação aos seres que podem ser reduzidos a ato; não por um agente natural, mas por algum outro agente, como se verifica nas coisas corpóreas. Há potência natural quando, por exemplo, do menino sai o homem, ou, do sêmen, o animal. Mas não há potência natural quando se faz da madeira um banco, ou quando um cego começa a ver.

2 — Acontece algo semelhante em nossa inteligência. A nossa inteligência está em potência natural para algumas coisas inteligíveis, que podem ser reduzidas a ato pelo intelecto agente, que, em nós, é o princípio inato pelo qual nos tornamos inteligentes em ato.

Mas é impossível atingirmos o último fim por esse meio que reduz a ato o nosso intelecto possível, porque a função do intelecto possível consiste em fazer inteligíveis em ato os fantasmas que são inteligíveis em potência, como se viu acima. Ora, os fantasmas têm sua origem nos sentidos; por conseguin-

121

te, pelo intelecto agente o nosso intelecto possível é reduzido a ato somente com relação às coisas inteligíveis que conhecemos por meio dos sentidos. É impossível, pois, que o fim último do homem consista nesse conhecimento, já que somente quando é atingido o fim último o desejo natural aquieta-se. Até mesmo quando alguém chega ao conhecimento de grande número de coisas pela maneira acima descrita, isto é, conforme conhecemos as coisas pelos sentidos, permanece o desejo

natural de conhecer outras coisas.

3 — Há, além disso, muitas coisas que não podem ser atingidas pelos sentidos, das quais, pelas coisas sensíveis, não podemos ter senão um limitado conhecimento da existência delas. Mas não podemos ter conhecimento algum a respeito do que elas sejam. Isso, porque as essências das coisas imateriais são de outro gênero que o das essências das coisas sensíveis, e transcendem a estas quase desproporcionadamente.

Até mesmo com relação às coisas que os sentidos atingem, muitas delas a razão não as pode conhecer com certeza. Outras, não as conhecemos de modo algum; de outras, finalmente, temos apenas um vago conhecimento.

Contudo, em todos esses modos de conhecer, permanece o desejo natural de um conhecimento mais perfeito das coisas.

Ora, é impossível que o desejo natural seja vão. Por conseguinte, atingimos o fim último quando a nossa inteligência é reduzida a ato por um agente mais sublime que o agente natural a nós, e que faça aquietar-se o nosso desejo natural de conhecer.

4 — É de tal força esse nosso desejo de conhecer, que tão logo conhecemos o efeito queremos conhecer a causa; e, quando, em alguma coisa conhecemos-lhe qualquer circunstância, o nosso desejo não se satisfaz senão quando lhe conhecemos a essência.

Por conseguinte, o desejo natural de conhecer não pode estar em nós satisfeito senão quando conhecermos a primeira causa, não de qualquer modo, mas na sua essência. Ora, já foi acima demonstrado que a primeira causa das coisas é Deus. Logo, o fim último da criatura racional é ver Deus na sua essência.

122

CAPÍTULO CV

COMO É POSSÍVEL QUE O FIM ÚLTIMO DA CRIATURA INTELIGENTE SEJA VER A DEUS NA SUA ESSÊNCIA

Deve-se agora considerar como seja possível que o fim último da criatura inteligente consista em ver a Deus na sua essência.

1 — Sendo evidente que a nossa inteligência não conhece as coisas senão pelas suas próprias espécies, é impossível que ela conheça pela espécie de uma coisa a essência de outra. Quanto mais a espécie, pela qual a inteligência conhece, distancia-se da coisa conhecida, tanto mais imperfeito é o seu conhecimento da essência dessa coisa; como, por exemplo, se conhecêssemos o boi pela espécie do burro, conheceríamos imperfeitamente a essência do boi, pois conhecê-la-íamos somente pelo gênero. O conhecimento seria ainda mais imperfeito, se a conhecêssemos pela espécie da pedra, porque, então, seria conhecido pelo gênero remoto. Se, porém, conhecêssemos a espécie do boi pela espécie de alguma coisa que de modo algum se comunicasse com ele em nenhum gênero, evidentemente não conheceríamos absolutamente a essência do boi.

Ora, já o vimos acima, nenhuma coisa criada comunica-se com Deus em gênero. Por conseguinte, Deus não pode ser conhecido na sua essência por meio de qualquer espécie criada, quer sensível, quer inteligível.

2 — Portanto, para que o próprio Deus seja conhecido na sua essência, é necessário que Ele se torne a forma da inteligência de quem o conhece, e a ela se una, não para tornar-se com ela uma só natureza, mas para que a ela se una como a espécie inteligível une-se à inteligência.

Deus, como é o seu ser, é também a sua verdade, e esta é a forma da inteligência.

É, além disso, necessário que tudo que adquire alguma forma deva também adquirir alguma disposição para essa forma.

A nossa inteligência, com efeito, pela sua própria natureza não está posta em última disposição para aquela forma que é a verdade, pois se o estivesse de início a possuiria. É necessário,

pois, que, para adquiri-la, seja elevada por alguma dis-
123
posição que lhe é de novo acrescida, e esta disposição é chamada de "Luz da Glória". Por esta *luz* a nossa inteligência é aperfeiçoada por Deus, pois só Ele possui por natureza a sua própria forma. De modo semelhante, a disposição calorífica não pode preparar algo para receber a forma do fogo, senão pela ação do próprio fogo.

Fala-nos a respeito dessa *luz* o Salmo 35: "Na tua luz, veremos a luz." (Sl 35,10.)

CAPÍTULO CVI

COMO O DESEJO NATURAL É SATISFEITO NA VISÃO DA ESSÊNCIA DIVINA, NA QUAL CONSISTE A BEATITUDE

1 — Atingido este fim, necessariamente aquieta-se o desejo natural, porque a essência divina que se une, conforme foi exposto, à inteligência de quem vê a Deus é o princípio suficiente para se conhecerem todas as coisas, é a fonte de toda bondade, de modo que nada resta para ser desejado. Este é também o modo mais perfeito para se adquirir a semelhança divina, isto é, conhecermos a Deus tal como Ele se conhece, pela sua essência.

2 — Não o compreendemos, com efeito, como Ele se compreende, não porque ignoremos alguma parte d'Ele, pois Deus não tem partes, mas porque não o conhecemos tão perfeitamente quanto é conhecível. Isto porque a capacidade do ato de nossa inteligência não pode adequar-se à verdade divina tanto quanto ela é conhecível, pois a claridade divina, ou verdade divina, é infinita, mas a nossa inteligência é finita.

3 — A inteligência de Deus, porém, é infinita, como a sua verdade. Deus, portanto, se conhece tanto quanto é conhecível, como aquele que compreende uma conclusão demonstrável, que lhe foi conhecida após a demonstração; não como aquele que a conhece imperfeitamente, isto é, por uma razão provável.

4 — Como chamamos de beatitude ao fim último do homem, a felicidade (ou beatitude) do homem consiste em ver a Deus na sua essência, embora o homem na perfeição dessa beatitude
124
esteja muito distante de Deus. Ora, Deus a possui pela sua natureza, enquanto o homem a adquire pela participação da luz divina, como foi dito.

CAPÍTULO CVII

O MOVIMENTO PARA DEUS, NO SENTIDO DE SE ADQUIRIR A BEATITUDE, ASSEMELHA-SE AO MOVIMENTO NATURAL, E A BEATITUDE CONSISTE EM ATO DA INTELIGÊNCIA

Como a passagem de potência a ato ou é movimento ou algo semelhante a movimento, devemos saber que também o processo de aquisição da beatitude, de que tratamos, realiza-se como movimento, ou mudança natural.

1 — Primeiramente, deve ser considerada no movimento natural alguma propriedade pela qual o ser móvel é proporcionado e inclinado para determinado fim, como acontece com a força da gravidade que, na terra, dirige-se para baixo. Sabemos que nada é movido naturalmente para determinado fim, se não estiver em proporção com ele. Depois, no movimento natural, considera-se o próprio movimento para o fim. Em terceiro lugar, a própria forma, ou lugar; e, finalmente, o repouso na forma, ou no lugar.

Assim, também no movimento da inteligência para o seu fim, considera-se, em primeiro lugar, o amor, que a inclina para o fim. Em segundo lugar, o desejo, que é quase um movimento para o fim; e devemos também considerar aqui as operações decorrentes deste desejo. Em terceiro

lugar, a própria forma que é adquirida pela inteligência; e, finalmente, em quarto lugar, o deleite que daí vem, o qual não é senão o repouso da vontade no fim possuído.

Na geração natural, o fim é também a aquisição da forma e, no movimento local, a chegada ao lugar predeterminado.

2 — Contudo, o fim não consiste no repouso na forma, nem no repouso no lugar, pois ambos os repousos decorrem do fim. Nem, tampouco, o movimento identifica-se com o fim; nem está nele a proporção para o fim.

125

O fim último da criatura inteligente é ver a Deus, não deleitar-se n'Ele, porque o deleite acompanha o fim e, de certo modo, o aperfeiçoa. Não podem também nem o desejo nem o amor ser o fim último, porque ambos se manifestam antes do fim.

CAPÍTULO CVIII

O ERRO DOS QUE PÕEM A FELICIDADE NAS CRIATURAS

Por conseguinte, torna-se evidente que é falsamente que alguns procuram a felicidade em quaisquer outras coisas que em Deus, quer a busquem nos deleites corpóreos, que são comuns aos animais e aos homens, quer nas riquezas, que propriamente são ordenadas para a conservação da vida daqueles que as possuem, e este é o fim comum a todo ser criado; quer no poder, que é ordenado para a comunicação da perfeição própria aos outros, o que também é comum a todos; quer nas honras ou na fama, que são devidas aos que já possuem o fim, ou que estão bem dispostos para ele; quer no conhecimento de quaisquer coisas existentes acima do homem, porque somente no conhecimento de Deus aquieta-se o desejo do homem.

CAPÍTULO CIX

DEUS É BOM POR ESSÊNCIA, AS CRIATURAS O SÃO POR PARTICIPAÇÃO

1 — Conclui-se, do que foi exposto, que Deus e as criaturas referem-se, de modos diversos, à bondade, conforme o duplo modo em que a bondade pode ser considerada nas criaturas. Como o bem tem sentido de perfeição e de fim, vê-se essa sua dupla bondade de acordo com a perfeição e com o fim da criatura.

Com efeito, deve-se considerar uma perfeição da criatura enquanto ela permanece na sua natureza, pois este é o fim da geração e da sua força operativa.

126

Deve-se considerar uma outra perfeição da criatura: a que é conseguida pelo seu movimento ou pela sua operação, isto é, o fim do movimento ou da operação.

Mas, considerada em ambos os aspectos, a bondade da criatura não se identifica com a bondade divina. Ora, a forma e o ser de uma coisa são o seu bem e a sua perfeição, conforme a consideramos na sua natureza. Mas a substância composta não é a sua forma, nem o seu ser; a substância criada simples é a sua forma, mas não é o seu próprio ser; Deus, porém, como se viu acima, é a sua essência e o seu ser.

2 — Sabemos também que todas as criaturas atingem a perfeita bondade pelo fim extrínseco. Ora, a perfeição da bondade consiste na consecução do fim último, e o fim último de qualquer criatura lhe é extrínseco, é a própria bondade divina que não se ordena a outro fim.

Resta, pois, admitir que Deus seja, por todas as considerações, a sua bondade, e que Ele é essencialmente bom. Não o são, porém, as criaturas simples, já porque não se identificam com o próprio ser, já porque se ordenam a um fim que lhes é extrínseco. É evidente que também as substâncias compostas de modo algum não são a própria bondade. Somente Deus é a sua bondade e essencialmente bom. As outras coisas são ditas boas enquanto participam de algum modo da

bondade divina.

CAPÍTULO CX
DEUS NÃO PODE PERDER A SUA BONDADE

Fica também claro que Deus de nenhuma maneira pode ser deficiente na sua bondade.

O que inere essencialmente a alguma coisa não lhe pode faltar, como também não se pode tirar o gênero animal da espécie humana. Por isso, nem é possível Deus não ser bom. Tomemos um exemplo mais adequado: assim como não é possível que o homem não seja homem, também não é possível que Deus não seja perfeitamente bom.

127

CAPÍTULO CXI

A CRIATURA PODE SER DEFICIENTE NA SUA BONDADE

Consideremos, agora, os possíveis defeitos da bondade nas criaturas.

Sabemos que de duas maneiras uma bondade pode inerir inseparavelmente à criatura: de uma, enquanto a própria bondade lhe está na essência; de outra, enquanto a bondade dirige-se para um fim determinado.

Considerando-se a primeira maneira nas substâncias simples, a bondade, como forma, pertence-lhes inseparavelmente, pois as substâncias simples são essencialmente formas.

Considerando-se a segunda maneira, não podem perder o bem, que é o ser.

Ora, a forma não é como a matéria que pode ser referida tanto ao ser, como ao não ser; mas ela segue o ser, mesmo quando ela não é o ser. Infere-se claramente daí que as substâncias simples não podem perder o bem da natureza na qual subsistem, mas relacionam-se com ele imutavelmente. As substâncias corpóreas, porém, porque não são suas formas, nem o seu ser, possuem o bem da natureza com possibilidade de perdê-lo, a não ser naquelas em que a potência da matéria não se refira a diversas formas, nem ao ser e ao não ser, como acontece nos corpos celestes[44].

CAPÍTULO CXII

COMO AS CRIATURAS, CONSIDERADAS NAS OPERAÇÕES, PODEM SER DEFEITUOSAS NA BONDADE

E porque considera-se a bondade das criaturas não somente enquanto elas subsistem na sua natureza, mas também enquanto a perfeição dessa bondade consiste na ordenação delas

128

para o fim, pela sua operação, resta agora considerar os defeitos da bondade das criaturas nas operações, pelas quais são dirigidas para o fim.

Deve-se primeiramente notar que para as operações naturais salva-se o mesmo juízo que se fez para a natureza, pois esta é o princípio das operações.

Assim é que aquelas coisas que não podem ter a natureza defeituosa não podem ter também operações naturais com defeito. Mas aquelas que podem ter a natureza defeituosa podem também ter operações naturais defeituosas. Por isso, nas operações naturais das substâncias incorruptíveis, quer sejam elas incorpóreas, quer corpóreas, nenhum defeito pode aparecer: nos Anjos, a virtude natural é sempre capaz de exercer as próprias operações; nos corpos celestes, o movimento jamais se desvia da própria órbita. Mas nos corpos inferiores aparecem muitos defeitos nas ações naturais,

---

[44] Ver, acima, nota ao cap. LVI.

devido às corrupções e deficiências que aparecem em suas naturezas. É devido a defeito de algum princípio natural que plantas manifestam-se estéreis, que animais geram monstros e que muitas outras desordens semelhantes aparecem.

CAPÍTULO CXII

COMO E EM QUAL DOS PRINCÍPIOS DE AÇÃO HÁ DEFEITOS

Há, porém, algumas ações, cujo princípio não é a natureza, mas a vontade.

1 — O objeto da vontade é o bem, que é também o seu fim principal; o seu fim secundário são as coisas que a dirigem para o fim.

A operação da vontade dirige-se para o bem, como a operação natural refere-se à forma, pela qual a coisa age. Assim, pois, como não pode haver defeito nas coisas naturais cujas formas são sem defeito, mas somente naquelas coisas corruptíveis cujas formas são defeituosas, assim também as ações da

129

vontade podem ser defeituosas, isto é, aquelas pelas quais a vontade não pode atingir o fim.

É claro, pois, que quando a vontade não pode deixar de atingir o fim não há também aí defeito na sua ação.

Ora, a vontade não pode falhar com relação ao bem, porque é da natureza do ser que quer, querer o bem. Além disso, cada coisa deseja a seu modo a perfeição do próprio ser, que é o bem de cada uma delas.

Com relação, porém, ao bem exterior, pode haver deficiência na coisa, contentando-se ela somente com o bem que lhe é natural.

2 — Um ser dotado de vontade, que tem como fim último dessa vontade a própria natureza, nele não pode haver defeito na ação da vontade: mas isso pertence só a Deus. A bondade divina, que é o fim último das coisas, identifica-se com a natureza divina.

A natureza dos outros seres dotados de vontade não é o fim último dessas vontades. Logo, pode haver neles ações voluntárias defeituosas, enquanto a vontade fixa-se definitivamente no bem da própria natureza, e não se dirige posteriormente para o sumo bem, que é o seu fim último. Conseqüentemente, em todas as substâncias inteligentes criadas pode haver defeito de ação voluntária.

CAPÍTULO CXIV

EM QUE CONSISTE O BEM E O MAL NAS COISAS

Deve-se aqui considerar que pelo nome de bem entende-se o ser perfeito e, pelo de mal, a privação da perfeição do ser. Porque a privação, em seu significado próprio, é carência daquilo que deve ser possuído em algum tempo e de algum modo, evidentemente chama-se de má a coisa que carece da perfeição devida. Eis porque se o homem é privado da visão, isso lhe é

130

mau; não o é, porém, à pedra, porque a pedra não foi feita para ter visão.

CAPÍTULO CXV

É IMPOSSÍVEL QUE O MAL SEJA UMA NATUREZA

1 — É impossível que o mal seja uma natureza, porque toda natureza ou é ato, ou potência, ou um composto de ambos. O que é ato está perfeito, e tem a razão de bem, pois o que está em

potência deseja naturalmente reduzir-se a ato, e o bem é aquilo que todas as coisas desejam. Por isso, o composto de ato e potência, enquanto participa do ato, participa também da bondade.

A potência, porém, é boa enquanto está ordenada para o ato, e isso é verificado pelo fato de que uma potência tanto mais é valiosa quanto mais é capaz de ser atualizada e de ser aperfeiçoada. Conclui-se daí que nenhuma natureza é em si o mal.

2 — Ademais, cada coisa torna-se completa na medida em que se reduz a ato, pois o ato é a perfeição das coisas. Ora, nas coisas opostas, nenhuma delas pode ser completada pelo acréscimo da outra, mas, por esse acréscimo, ela é ainda mais destruída ou diminuída. Por isso, nem o mal é completado pela participação do bem.

Toda natureza está completa enquanto o seu ser está em ato; e, como o ser é o bem desejado por todas as coisas, toda natureza é completada pela participação do bem. Logo, nenhuma natureza é o mal.

3 — Ademais, toda natureza deseja a conservação do próprio ser e, enquanto pode, evita a destruição dele. Ora, como o bem é o que todas as coisas desejam e o mal, pelo contrário, é o de que todas as coisas fogem, é necessário afirmar que ser uma natureza é um bem em si. Não ser, porém, uma natureza, é um mal. Ser, portanto, um mal, não é ser um bem; já não ser um mal, porém, pertence à noção do bem. Logo, nenhuma natureza é o mal.

131

CAPÍTULO CXVI

COMO O BEM E O MAL SÃO DIFERENÇAS DO SER, CONTRÁRIOS E GÊNEROS DE CONTRÁRIOS

Devemos, ainda, considerar porque o bem e o mal são chamados de contrários, gêneros de contrários e diferenças constitutivas de algumas espécies, isto é, de hábitos morais. 1 — Ora, em coisas contrárias, ambas devem possuir certa natureza. O não-ser não pode ser gênero, nem diferença, porque o gênero é predicado de um ser enquanto ele é uma coisa ("quid"), e a diferença, enquanto ela é uma determinada coisa ("quale quid").

Deve-se saber também que, assim como as coisas naturais recebem a espécie da forma, do mesmo modo as coisas morais a recebem do fim, que é o objeto da vontade, e dele todos os atos morais dependem. Além disso, nas coisas naturais, uma forma está unida à privação de outra, como, por exemplo, a forma do fogo à privação da forma do ar. Nas coisas morais, um fim também está unido à privação de outro fim.

Como a privação da perfeição devida é um mal nas coisas naturais, assim também é um mal receber uma forma à qual esteja unida a privação da forma devida. É um mal, não por causa da forma que é recebida, mas por causa da privação que ela traz consigo, como por exemplo, ser queimada é um mal para a madeira.

2 — Nas coisas morais acontece coisa semelhante: aderir a um fim ao qual está anexa a privação do fim devido é um mal. É um mal, não por causa desse fim, mas devido à privação que lhe está unida. Eis porque duas ações morais ordenadas a fins contrários diferenciam-se entre si como bem e como mal, e, conseqüentemente, os hábitos contrários, gerados por essas ações, diferenciam-se também entre si no bem e no mal, como se neles existissem diferenças específicas contrárias entre si. Diferenciam-se, portanto, não devido à privação pela qual o ato é chamado de mau, mas devido ao fim ao qual a privação acompanha.

3 — Alguns entenderam a afirmação de Aristóteles como se o bem e o mal fossem gêneros de coisas contrárias, isto é, de coisas contrárias no plano moral. Mas se essa afirmação for

132

retamente entendida, verifica-se que o bem e o mal, no gênero das coisas morais, são mais bem colocados nas diferenças específicas que nas espécies. Por isso, parece melhor dizer que o bem e o mal são ditos gêneros conforme a doutrina de Pitágoras, que reduziu todas as coisas ao bem e ao mal como a primeiros gêneros. Essa posição possui algo de verdadeiro enquanto afirma que, nos

contrários, um deles é perfeito e outro, porém, menos perfeito, como acontece com o preto e o branco, o doce e o amargo, e assim nos outros contrários. Logo, aquilo que é perfeito pertence à noção do bem; o que é menos perfeito, à noção do mal.

CAPÍTULO CXVII

NENHUMA COISA PODE SER ESSENCIALMENTE MÁ, NEM SER O SUMO MAL, MAS O MAL É SEMPRE A CORRUPÇÃO DE ALGUM BEM

1 — Sendo o mal a privação da perfeição devida, é evidente que o mal corrompe o bem, enquanto é privação do bem, como a cegueira corrompe a vista, porque ela é a própria privação da vista. Não obstante, o mal não corrompe totalmente o bem, porque, como acima foi dito, não só a forma é um bem, mas também a potência para a forma, potência essa que é sujeito da privação e da forma. Donde conclui-se que é conveniente ser o bem o sujeito do mal, não enquanto ele se opõe ao mal, mas enquanto é potência para ele. Donde também conclui-se que nem todo bem pode ser sujeito de mal, mas somente o bem que está em potência para alguma perfeição da qual pode ser privado. Logo, nas coisas que são somente ato, ou nas quais o ato não pode ser separado da potência, nelas não pode haver mal. Fica, por isso, também claro que não pode haver uma coisa que seja essencialmente o mal, já que convém que o mal tenha como fundamento um sujeito bom. Pela mesma razão, nenhuma coisa pode ser o sumo mal — como existe o sumo bem, que é essencialmente bom.

2 — Conclui-se, seguindo ainda esse raciocínio, que o mal não pode ser desejado, e que uma coisa não pode agir senão visando o bem adjunto, porque o que é desejável é a perfeição e o fim. Sabemos que o princípio de ação é a forma; contudo, porque a perfeição, ou forma, acrescenta-se à privação de ou-
133
tra perfeição, ou forma, acontece que acidentalmente a privação (isto é, o mal) seja desejada, e, assim, ela se torne princípio de ação. Não, porém, enquanto é mal, mas devido ao bem anexo, como um músico que construísse uma casa: construí-la-ia não enquanto músico, mas enquanto construtor.

3 — Torna-se também claro, por esse raciocínio, que é impossível ser o mal primeiro princípio, porque aquilo que é princípio por acidente é posterior ao princípio que é princípio por si mesmo.

CAPÍTULO CXVIII

O MAL FUNDAMENTA-SE NO BEM COMO EM SEU SUJEITO

Se alguém quiser objetar, contra as razões acima expostas, dizendo que o bem não pode ser sujeito do mal, porque, nas oposições, uma das coisas opostas não pode ser sujeito da outra, e porque em todas as oposições as coisas opostas não podem coexistir, deve-se responder a essa objeção dizendo que nas outras oposições as coisas contrárias estão sempre em um gênero determinado, ao passo que o bem e o mal são comuns ao ser em geral. Ora, todo ser, enquanto ser, é bom; toda privação, porém, enquanto tal, é má. Portanto, assim como o sujeito da privação deve ser o próprio ser, deve ser também o bem. Mas o sujeito da privação não deve ser a coisa enquanto branca, doce ou vidente, porque esses atributos não se referem ao ser enquanto ser. Conseqüentemente, o preto não está na coisa branca, nem a cegueira no ser que vê. Mas o mal está no bem, como a cegueira está no sujeito da visão somente enquanto o sujeito da visão não é chamado de vidente, porque a ação de ver não é comum ao ser como tal.

CAPÍTULO CXIX

OS DOIS GÊNEROS DO MAL

1 — Já que o mal é privação e defeito, e o defeito, como se pode deduzir do acima exposto, pode aparecer em uma coisa

134

não apenas enquanto ela é considerada na sua natureza, mas também enquanto considerada na sua ação, conclui-se daí que o mal também pode ser considerado conforme ambos os aspectos: conforme o defeito na própria coisa, enquanto, por exemplo, a cegueira é um mal para o animal; e conforme o defeito na ação, enquanto, por exemplo, andar coxeando significa defeito na ação.

2 — O mal na ação ordenada para um fim, mas que não é dirigida para esse fim de modo devido, é chamado de pecado, quer nas ações voluntárias, quer nas ações naturais. Assim é que o médico peca na sua ação, se não age convenientemente para curar o doente; a natureza também peca na sua operação, quando, por exemplo, não gera um ser com a devida disposição e forma, aparecendo, assim, os monstros na natureza.

CAPÍTULO CXX

DOS TRÊS GÊNEROS DE AÇÃO, E DO MAL DE CULPA

1 — Sabe-se que algumas vezes a ação está sob o poder do agente e isso acontece em todas as ações voluntárias. A ação voluntária, com efeito, é aquela cujo princípio está no agente que conhece a natureza da sua ação.

Algumas ações, contudo, não são voluntárias, são violentas, sendo o seu princípio extrínseco ao agente, como vemos nas ações naturais, ou nas que se realizam ignorando-se-lhes a natureza, porque não procedem de princípio cognoscitivo.

Se nas ações voluntárias ordenadas a um fim aparece algum defeito, esse defeito não recebe apenas o nome de *pecado*, mas também de *culpa*, porque sendo esse agente voluntário senhor da própria ação, merece ele vitupério e castigo.

Quando as ações são mistas, isto é, quando possuem algo de voluntárias e algo de involuntárias, a culpa é diminuída proporcionalmente ao que há de mais involuntário.

2 — Porque a ação natural conforma-se à natureza da coisa, é evidente que nas coisas incorruptíveis, cuja natureza é imutável, não pode haver pecado nas suas ações naturais. Mas, como se viu acima, a vontade da criatura intelectual pode ter

135

defeito na ação natural. Conseqüentemente, apesar de ser comum a todas as criaturas incorruptíveis carência do mal de natureza, contudo, a carência do mal de culpa, mal que aparece apenas nas criaturas inteligentes, é própria somente de Deus, por necessidade da sua natureza.

CAPÍTULO CXXI

HÁ UM MAL QUE É CHAMADO DE MAL DE PENA, NÃO DE MAL DE CULPA

Como o defeito da ação voluntária especifica a natureza do que seja pecado ou culpa, assim também a falta de um bem, imposta contra a vontade de uma pessoa, tem o sentido de *pena.* A pena é imposta como remédio da culpa e para pôr em ordem uma ação desordenada. É imposta como remédio, porque o homem, devido à pena, retrai-se da culpa, pois, para não sofrer o que seria contra a sua vontade, deixa de agir desordenadamente conforme quis a sua vontade. A pena põe também ordem na vontade, porque, pela culpa, o homem exorbita os limites da ordem natural, concedendo à sua vontade mais do que convém. Pela pena, portanto, que lhe subtrai algo do desejo, volta-se ele para a ordem da justiça. É evidente que a pena não é proporcional à culpa senão quando ela mais contrarie a vontade, do que quando a culpa lhe agrade.

CAPÍTULO CXXII

NEM TODAS AS PENAS CONTRARIAM IGUALMENTE A VONTADE

As penas não contrariam a vontade, todas, do mesmo modo.

1 — Há penas que são contra o que o homem atualmente deseja, e essas são as que ele mais sente. Algumas, porém, não contrariam o que a vontade deseja atualmente, mas o que ela deseja habitualmente, como quando alguém é privado de um bem, sem o saber; por exemplo: de um filho, ou da proprie-
136
dade. Nesse caso, não se contraria o ato da vontade de alguém; contrariar-se-ia se a pessoa o soubesse.

2 — Há penas, porém, que vão contra a própria natureza da vontade, enquanto ela é naturalmente ordenada para o bem. Por isso, quando alguém não é virtuoso, algumas vezes isso pode não ir contra o ato da vontade, porque ela pode desprezar a virtude; nem ir contra o hábito da vontade, porque ela pode estar informada por um hábito que lhe faz querer o contrário da virtude. Mas, em ambos os casos, contraria-se a retidão natural da vontade, porque o homem deseja naturalmente a virtude.

3 — Vê-se daí que o grau das penas pode ser medido de duas maneiras: primeiro, de acordo com a quantidade do bem do qual, pela pena, o homem é privado; segundo, conforme a pena contrarie mais ou menos à vontade, pois é mais contrário à vontade ser privado de um bem maior, que o ser de um bem menor.

CAPÍTULO CXXIII

TODAS AS COISAS SÃO DIRIGIDAS PELA PROVIDÊNCIA DIVINA

Pode-se concluir, da exposição acima, que todas as coisas são governadas pela Providência Divina.

1 — Tudo o que é ordenado ao fim de um agente, por este é dirigido para o fim, assim como aqueles que estão no exército são dirigidos para a vitória. Esta é, com efeito, o que pretendem o chefe e todos os que são para ela, por ele, ordenados.

Anteriormente foi demonstrado que todas as coisas, pelos seus atos, tendem para o fim desejado pela bondade divina. Por conseguinte, todas as coisas são por Deus, a Quem pertence esse fim, ordenadas, para a sua finalidade. Ora, isso é justamente ser regido ou governado pela providência de alguém. Logo, todas as coisas são regidas pela providência divina.

2 — Ademais, as coisas sujeitas a deficiências, e que nem sempre comportam-se do mesmo modo, manifestam-se como ordenadas pelas coisas que se completam do mesmo modo, como
137
os movimentos dos corpos inferiores, que são defectíveis, subordinam-se aos movimentos invariáveis dos corpos celestes. Ora, todas as criaturas são mutáveis e defectíveis. As criaturas intelectuais, conforme a sua própria natureza, podem ser sujeitas a defeitos na ação voluntária. As outras criaturas são mutáveis ou pela geração e corrupção, ou pelo movimento local. Somente em Deus não se pode encontrar defeito algum. Conclui-se daí que tudo o mais é por Ele dirigido.

3 — Ademais, aquilo que existe por participação, reduz-se àquilo que existe por essência, como à sua causa. Assim é que as coisas que são queimadas têm, no fogo, de certo modo, a causa da combustão que sofrem. Como só Deus é bom por essência e as outras coisas alcançam a perfeição da bondade por certa participação, torna-se necessário que tudo aquilo que lhes aperfeiçoa a bondade seja também produzido por Deus. Ora, isso é justamente ser regido e governado. Vê-se daí que algumas coisas, isto é, as que não são por essência o próprio bem, são governadas (ou dirigidas)

enquanto são ordenadas para o bem. Logo, todas as coisas são governadas ou dirigidas por Deus.

CAPÍTULO CXXIV

DEUS DIRIGE AS CRIATURAS INFERIORES MEDIANTE AS SUPERIORES

Esse raciocínio leva-nos a concluir que as criaturas inferiores são dirigidas por Deus, mediante as criaturas superiores.

1 — Algumas criaturas são chamadas de superiores porque são mais perfeitas na bondade. As criaturas são ordenadas por Deus para o bem, enquanto são por Ele dirigidas. Assim, as criaturas superiores participam mais da ordenação do governo divino que as inferiores. Ora, aquilo que participa mais de uma perfeição, compara-se àquilo que menos dela participa, como o ato à potência e o agente ao paciente. Logo, as criaturas inferiores são governadas pelas superiores.

2 — Ademais, é próprio da bondade divina comunicar a sua semelhança às criaturas. É assim que, devido à sua bondade,

138

Deus fez todas as coisas. Pertence à perfeição da bondade divina que Deus seja bom em si e que faça boas as outras coisas.

Essas duas propriedade divinas, Deus as comunica às criaturas, isto é, que sejam boas em si e que uma conduza a outra ao bem. Desse modo, por umas criaturas Deus conduz outras ao bem.

As que conduzem outras ao bem são criaturas superiores, pois das coisas que participam da semelhança da forma e da ação de um agente, é mais perfeita aquela que participa da semelhança só da forma, e não da ação; assim a lua, que recebe mais perfeitamente a luz do sol, pois não só é iluminada como também ilumina, o é mais que os corpos opacos, que são apenas iluminados, mas não iluminam.

3 — Ademais, o bem de muitos é melhor que o bem de um só. Conseqüentemente ele representa melhor a bondade divina, que é o bem de todo o Universo. Se a criatura superior, que participa mais abundantemente da bondade divina, não cooperasse com o bem das criaturas inferiores, aquela superabundância de bondade seria de uma só. Torna-se, com efeito, comum a muitos, enquanto ela coopera para o bem de muitos. Eis porque é próprio da bondade divina governar as criaturas inferiores por intermédio das superiores.

CAPÍTULO CXXV

AS SUBSTÂNCIAS INTELIGENTES INFERIORES SÃO DIRIGIDAS PELAS SUPERIORES

1 — Porque as criaturas inteligentes são superiores às demais criaturas, como se pode concluir do que já foi dito, é evidente que todas as outras criaturas são governadas por Deus, mas por intermédio das criaturas inteligentes.

2 — Ademais, havendo entre as criaturas inteligentes umas superiores às outras, as inferiores são dirigidas por Deus também por intermédio das superiores. Donde, os homens, que ocupam a ínfima posição na ordem das substâncias inteligentes, serem governados pelos espíritos superiores, os quais, porque anunciam as ordens divinas aos homens, são chamados de

139

Anjos, isto é, mensageiros. Dentre os Anjos, os inferiores são também dirigidos pelos superiores, distinguindo-se entre eles diversas hierarquias, ou seja, governo sagrado, e, em cada hierarquia, diversas ordens.

CAPÍTULO CXXVI

DOS GRAUS E DAS ORDENS DOS ANJOS

Porque toda operação da substância inteligente, enquanto tal, procede da inteligência, convém que, de acordo com os diversos modos de inteligência, se encontre nas substâncias inteligentes, diversidade de operação, de superioridade e de ordem.

Quanto mais sublime e mais digna a inteligência, tanto mais se pode considerar em causa mais alta e universal as razões do efeito. Foi, com propriedade, dito acima que a inteligência superior possui espécies inteligíveis mais universais.

1 — O primeiro modo de conhecimento conveniente às criaturas inteligentes consiste em participar na primeira causa, quer dizer, em Deus, das razões dos efeitos, e, conseqüentemente, das suas operações, já que por elas Deus produz os efeitos inferiores.

Pertence esse modo à primeira hierarquia, que se divide em três ordens, de acordo com os três elementos que se consideram em qualquer arte operativa: a primeira, é o fim, do qual se tiram as razões das obras; a segunda, é a razão das obras existente na mente do artista; a terceira, são as aplicações das obras aos efeitos.

É próprio da primeira ordem conhecer os efeitos no próprio sumo bem, enquanto este é o fim último das coisas. Donde, devido ao ardor do amor, os espíritos que a constituem serem chamados de *serafins,* pois estão como que ardentes e incandescentes de amor, cujo objeto é o bem.

É próprio dos espíritos da segunda ordem contemplarem os efeitos divinos nas próprias razões inteligíveis enquanto estão em Deus. Devido à plenitude de ciência que possuem, são chamados de *querubins.*

É próprio dos espíritos da terceira ordem considerarem, em Deus mesmo, como as criaturas participam das razões inte-

140

ligíveis enquanto aplicadas aos efeitos: são chamados de *tronos,* pois têm a Deus como que neles sentado.

2 — O segundo modo de conhecimento intelectual consiste em considerar as razões dos efeitos enquanto contidos nas causas universais. É o modo próprio dos espíritos da segunda hierarquia. Esta divide-se em três ordens, de acordo com as três coisas que se encontram nas causas universais e que agem máxime pela inteligência. Primeiro, pre-ordenar as ações, razão pela qual nas coisas artificiais as artes supremas são preceptivas, isto é, as artes chamadas de arquitetônicas. Por isso também os espíritos da primeira ordem desta hierarquia são chamados de *dominações:* com efeito, pertence ao senhor (Dominus) mandar e pre-ordenar. Segundo, o que se encontra a seguir, nas causas universais, como próprio, é movimentar uma coisa imediatamente, como que tendo um principado sobre a execução desse movimento. Por isso, a segunda ordem desta hierarquia é chamada de *principado,* conforme S. Gregório, ou de *virtude,* conforme Dionísio, considerando os seus espíritos como virtudes, porque é próprio do virtuoso operar em primeiro lugar. Terceiro, é próprio das causas universais remover aquilo que impede a execução das obras. Por isso os espíritos da terceira ordem desta hierarquia chamam-se *potestades,* pois têm como função afastar tudo o que possa impedir a execução do império divino.

Diz-se, pois, que as Potestades afastam os demônios.

3 — O terceiro modo de conhecimento intelectual consiste em considerar as razões dos efeitos nos próprios efeitos. Pertence isso à terceira hierarquia. Essa liga-se imediatamente a nós, que chegamos a conhecer os efeitos neles mesmos. Possui ela, outrossim, três ordens, das quais a ínfima é chamada de *Anjos,* porque anunciam aos homens coisas sobre o governo deles, e, por isso, são também chamados de *guardas dos homens.*

Acima desta está a ordem dos *arcanjos,* pelos quais comunicam-se aos homens as coisas que estão acima da razão, quais sejam os mistérios da fé.

A suprema ordem, conforme Gregório, é chamada de *Virtudes,* porque operam nas coisas sobrenaturais para confirmar as verdades sobrenaturais que nos foram transmitidas. Cabe aos espíritos desta ordem fazer os milagres. Conforme Dionísio, porém, a ordem suprema desta hierarquia é chamada de *Prin-*

141

cipado, para que saibamos que, como os príncipes, os espíritos desta ordem presidem cada povo.

Os Anjos são que dirigem cada pessoa; os Arcanjos, os que anunciam as coisas que pertencem à salvação de todos.

4 — Como a potência inferior age em virtude da superior, também a ordem inferior realiza o que pertence à superior enquanto age em virtude dela, pois o que é superior possui de modo mais excelente o que pertence ao inferior. Eis porque, de certo modo, tudo é comum a todas as ordens, mas elas recebem nomes apropriados conforme o que por natureza convém a cada uma. A ordem ínfima conserva para si o nome comum, pois como que age em virtude de todos.

Sendo próprio do superior atuar no inferior, e, por isso, pertence à ação intelectual a instrução e o ensino, os Anjos superiores, enquanto instruem os inferiores, os purgam, iluminam, e aperfeiçoam.

Purgam-nos, com efeito, enquanto removem-lhes a neciência; iluminam-nos, enquanto, pela sua luz, confortam a inteligência dos inferiores para que atinjam conhecimentos mais altos; aperfeiçoam-nos, enquanto os levam à perfeição da ciência superior. Conforme Dionísio, são essas as três coisas necessárias para aquisição de ciência.

5 — Tal atuação, porém, dos Anjos superiores, não impede que os inferiores tenham a visão de Deus, pois têm-na todos os Anjos. Apesar de que todos os espíritos beatificados vejam Deus em essência, um O vê mais perfeitamente que outro, como se pode concluir do que foi dito acima. Quando mais uma causa é melhor conhecida, tanto maior número de seus efeitos são em si conhecidos. Por conseguinte, os Anjos superiores instruem os inferiores sobre os efeitos divinos que aqueles conhecem mais em Deus que estes, mas não nos instruem sobre a essência divina, que é vista imediatamente por todos.

CAPÍTULO CXXVII

OS CORPOS INFERIORES SÃO REGIDOS PELOS SUPERIORES, MAS NÃO A INTELIGÊNCIA HUMANA

Assim como entre as criaturas inteligentes, por disposição divina, uma é por outra governada, a saber, a inferior pela

142

superior, também os corpos inferiores são, por disposição divina, ordenados pelos superiores.

1 — Por isso, todo movimento dos corpos inferiores é causado pelos movimentos dos corpos celestes. Estes corpos inferiores adquirem também as formas e as espécies pela atuação dos corpos celestes, como também as razões das coisas inteligíveis chegam aos espíritos inferiores por meio dos superiores.

Já que a substância inteligente antepõe-se, na ordem das coisas, a todos os corpos, não é conveniente, conforme a ordem da providência de que acima falamos, que, por meio de uma substância corpórea, seja dirigida uma substância intelectual por Deus. Ora, a alma humana sendo substância inteligente, fica impossibilitada de ser ordenada na inteligência e na vontade conforme o movimento dos corpos celestes. Por conseguinte, os corpos celestes não podem agir diretamente (ou influir) na inteligência, nem na vontade humana.

2 — Ademais, nenhum corpo age a não ser por intermédio de movimento. Por conseguinte, tudo que sofre atuação de um corpo é movido por ele. Ora, a alma humana, na sua parte intelectiva, na qual está também a vontade, está impossibilitada de ser movida por movimento corpóreo, porque a inteligência não é ato de órgão corpóreo. Logo, é impossível que a alma humana, quer no intelecto, quer na vontade, receba influxo dos corpos celestes.

3 — Ademais, o que provém do impulso dos corpos celestes nos corpos inferiores lhes é natural.

Se, por conseguinte, as operações da inteligência e da vontade fossem causadas pelos

impulsos dos corpos celestes, elas partiriam de instinto natural, e, assim, o homem, nas suas ações, não se diferenciaria dos outros animais, os quais são movidos, nas ações, por impulso natural. Desapareceria, então, o livre arbítrio, o conselho, a capacidade de escolha e tudo o mais que o homem possui como ser superior aos animais.

CAPÍTULO CXXVIII

COMO A INTELIGÊNCIA HUMANA É AFERFEIÇOADA PELAS POTÊNCIAS SENSITIVAS E, ASSIM, SUBMETIDA INDIRETAMENTE AOS CORPOS CELESTES

1 — Deve-se, porém, considerar que a inteligência humana recebe originariamente o seu conhecimento das potências sen-

143

sitivas. Eis porque, quando é perturbada a parte da alma onde estão a fantasia, a imaginação e a memória sensitiva, é também perturbada a inteligência.

Operando, porém, normalmente, essas potências, recebe de modo melhor, a inteligência, o conhecimento das coisas. Coisa semelhante acontece com a vontade: mudança no apetite sensitivo provoca também mudança na vontade, que é o apetite da razão, enquanto o bem apreendido pela inteligência é o seu objeto. Por isso, na medida em que somos diversamente dispostos pela concupiscência, pela ira, pelo temor e pelas paixões, mostram-se-nos diversamente o bem e o mal.

2 — Todas as potências da nossa parte sensitiva, a saber, apreensiva ou apetitiva, são atos de partes corpóreas, de modo que sofrendo essas partes alguma mudança, necessariamente, mas por acidente, modificam-se também as potências correspondentes. Como a mudança dos corpos inferiores subordina-se aos movimentos dos corpos celestes, subordinam-se aos mesmos movimentos, embora acidentalmente, as operações das potências sensitivas. É por esse processo que o movimento dos corpos celestes atua indiretamente de algum modo na inteligência e na vontade do homem, isto é, enquanto a vontade é inclinada, pelas paixões, para algum atrativo.

3 — Como, porém, a vontade não se submete às paixões para seguir-lhes necessariamente as atrações, pois a ela mais compete dominar as paixões pelo juízo da razão, conseqüentemente ela também não se subordina às impressões dos corpos celestes. Ao contrário, possui pelo seu livre julgamento, o poder de segui-las ou resistir-lhes, enquanto julga isso conveniente, embora isso seja próprio dos sábios.

É próprio, porém, de muitos deixarem-se levar pelas paixões e inclinações corporais, porque eles não têm sabedoria, nem virtude.

CAPÍTULO CXXIX

SÓ DEUS PODE MOVER A VONTADE DO HOMEM, NÃO A CRIATURA

1 — Como tudo que é mutável e multiforme deve ser referido a um primeiro imóvel como à sua causa, apresentando-se a

144

inteligência e a vontade do homem mutáveis e multiformes, os atos dessas potências devem ser também referidos a alguma causa superior imutável e uniforme. Já vimos, além disso, que tais atos não podem ser referidos aos corpos celestes como às suas causas. Devem, por conseguinte, ser referidos a causas mais elevadas.

Não se pode considerar identicamente a inteligência e a vontade, pois o ato da inteligência perfaz-se enquanto a coisa conhecida está na inteligência; o ato da vontade, porém, enquanto há inclinação da vontade para as coisas que ela deseja. É próprio da natureza da inteligência ser aperfeiçoada por algo exterior a si, que a ela se refere como o ato à potência. Por isso, o homem pode ser auxiliado no seu ato de inteligência por qualquer princípio exterior que lhe seja mais

perfeito quanto ao ser inteligível, isto é, não apenas por Deus, mas também por um Anjo, e até por um homem mais instruído, mas agindo cada um a seu modo.

2 — Um homem é por outro auxiliado na aquisição de conhecimentos, enquanto um propõe ao outro coisas inteligíveis que este desconhecia. Não pode, porém, a luz inteligível, de um, ser aperfeiçoada pela do outro, porque ambas as luzes naturais são de uma só espécie.

3 — Como, porém, a luz natural do Anjo é por natureza mais sublime que a luz natural da inteligência humana, o homem pode ser auxiliado no seu conhecimento intelectual por um Anjo, não apenas com relação ao objeto do conhecimento, mas também com relação à luz inteligível, enquanto esta pode ser confortada pela luz dos Anjos. No entanto, a luz natural inteligível não é causada pelos Anjos, pois a natureza da alma racional, recebida por criação, não é dada senão por Deus.

4 — Deus, porém, auxilia o homem no seu conhecimento intelectual não apenas no que toca ao objeto, que é proposto ao homem por Deus, nem apenas ao que toca a aumento da luz inteligível, mas na própria luz inteligível natural, que faz o homem inteligente. Ora, esta vem de Deus. Auxilia-o, ainda, porque sendo Deus a verdade primeira, da qual qualquer outra verdade recebe a certeza (como as segundas proposições recebem da primeira as verdades, nas ciências demonstrativas), sem Ele nada pode haver de certo para a inteligência humana

145

(como também as conclusões não podem ser certas, nas ciências, senão em virtude dos primeiros princípios).

5 — O ato da vontade sendo alguma inclinação que procede do interior para o exterior, assemelha-se, por isso, às inclinações naturais: assim como estas mostram-se no interior das coisas naturais, provocadas que são pela causa da sua natureza, também o ato da vontade vem só de Deus, pois Ele é a única causa da natureza racional dotado de vontade. É claro que para Deus mover a vontade humana não fere a liberdade de arbítrio, como também não é contra a natureza Deus operar nas coisas naturais. A inclinação natural e a inclinação voluntária, ambas têm a Deus por causa, mas cada uma procede conforme a sua condição. Deus, portanto, move as coisas, de acordo com a natureza de cada uma delas.

6 — Tudo isso aqui exposto explica porque os corpos celestes podem ter influência no corpo humano e nas suas operações corpóreas, e, também, nos outros corpos. Não podem, porém, exercer influxo na inteligência humana. Nesta, só pode a criatura inteligente.

Mas na vontade humana somente Deus pode exercer alguma influência.

CAPÍTULO CXXX

DEUS GOVERNA TODAS AS COISAS, E ALGUMAS DELAS MOVE POR MEIO DE CAUSAS SEGUNDAS

1 — Porque as causas segundas não agem senão em virtude da causa primeira, e porque os instrumentos agem não de outro modo que não seja dirigido pelo artista, é necessário que todos os outros agentes, pelos quais Deus realiza a ordenação do seu governo, ajam em virtude do próprio Deus. Qualquer ação desses agentes causados por Deus é causada por Deus, como também o movimento das coisas imóveis é causado pelo impulso de um motor. Devem também o motor e a coisa movida existirem simultaneamente. É necessário, pois, que Deus esteja

146

presente no interior de cada agente, como que nele agindo, quando o impulsiona para a ação.

2 — Ademais, não apenas a ação dos segundos agentes é causada por Deus, mas também o próprio ser deles, como acima foi provado. Não se deve, porém, entender que o ser das coisas seja causado por Deus como o ser da casa é causado pelo construtor, pois este, afastando-se da construção, ela, contudo, continua existindo. O construtor, com efeito, não causa o ser da casa, senão enquanto provoca movimentos para que a casa exista, e esses movimentos constituem justamente a construção da casa. Por isso, ele é diretamente causa da ação construtiva da casa, ação

que cessa quando ele afasta-se da construção. Deus, pelo contrário, é por si mesmo diretamente causa do próprio ser, enquanto comunica o ser a todas as coisas, assim como o sol comunica luz à atmosfera e a tudo que por ele é iluminado. E como para a continuação da luz na atmosfera é necessária a permanência da iluminação do sol, assim também para que as coisas permaneçam no ser, é necessário que Deus lhes transmita continuamente o ser. Por esse modo, as coisas não só enquanto começam a existir, mas também enquanto são conservadas no ser, se referem a Deus, como uma obra feita ao seu produtor. O produtor e a obra devem existir simultaneamente, como o motor e o ser movido. Logo, é necessário que Deus esteja presente em todas as coisas enquanto elas têm ser. O ser, na verdade, é aquilo que de mais íntimo existe nas coisas. Logo, é necessário que Deus esteja em todas as coisas.

3 — Ademais, aquilo que realiza por meio de causas intermediárias a ordenação das coisas deve também conhecer e ordenar os efeitos dessas causas intermediárias, pois, se assim não fosse, elas estariam fora da ordenação da sua providência. Além disso, quanto mais perfeita é a providência do governante, tanto mais o seu conhecimento e a sua ordenação descem às coisas particulares, porque, se alguma dessas for subtraída do seu conhecimento, a ordenação dela será também subtraída da ordenação da providência do governante. Já foi comprovado, acima, que é necessário estarem todas as coisas submetidas à providência divina. É também evidente que a providência divina é perfeitíssima, porque toda perfeição atribuída a Deus convém-Lhe ao máximo. Por conseguinte, é necessário que a ordenação da sua providência estenda-se até aos mínimos efeitos.

147

CAPÍTULO CXXXI

DEUS DISPÕE DE TUDO IMEDIATAMENTE, SEM DIMINUIR SUA LIBERDADE

Conclui-se do exposto que, embora Deus governe as coisas mediante causas segundas, com relação à execução de sua providência, de fato a própria disposição ou a ordenação da providência divina estende-se imediatamente a todas as coisas.

Deus não ordena a primeira e a última coisa entregando a outros seres à disposição da última coisa, nem a disposição das coisas particulares. Isso, devido à limitação do seu conhecimento, acontece com os homens, pois não podem eles abranger simultaneamente muitas coisas. Eis porque, entre eles, os superiores, mais elevados, dispõem das grandes coisas, e as coisas menos importantes são entregues aos outros. Mas Deus pode conhecer simultaneamente muitas coisas, como anteriormente foi provado. Por isso, porque Ele cuida das coisas menos importantes, não deixa de cuidar também das grandes.

CAPÍTULO CXXXII

ARGUMENTOS QUE PARECEM DEMONSTRAR QUE DEUS, POR SUA PROVIDÊNCIA, NÃO ATINGE AS COISAS PARTICULARES

Pode, porém, a alguém parecer que Deus não dispõe nem ordena as coisas particulares.

1 — Ninguém ordena por sua providência a não ser aquilo que conhece. Pode-se pensar que o conhecimento das coisas singulares falte a Deus, porque estas são conhecidas não pela inteligência, mas pelos sentidos. Ora, sendo Deus absolutamente incorpóreo, n'Ele não há possibilidade de conhecimento sensitivo, mas só há n'Ele conhecimento intelectivo. Por esse motivo, pode alguém supor que as coisas particulares não estão submetidas à providência divina.

2 — Ademais, as coisas singulares são em número infinito. Ora, como não se pode ter conhecimento dessa infinidade de coisas singulares (o infinito, como tal, é desconhecido), parece que também as coisas singulares fogem do conhecimento e da providência divinos.

148

3 — Ademais, muitas das coisas singulares são seres contingentes, e sabemos que destes não se pode ter ciência certa. Como a ciência de Deus é necessariamente certíssima, conclui-se que as coisas singulares não são conhecidas nem dispostas por Deus.

4 — Finalmente, as coisas singulares, na sua totalidade, não são simultâneas, porque umas se corrompem, e outras as substituem. Ora, não pode haver ciência daquilo que não existe.

Se, portanto, Deus tem conhecimento das coisas singulares, segue-se daí que Ele começa a conhecer uma coisa e deixa de conhecer outras, e isso nos leva a afirmar que Ele é mutável.

Por todas essas razões, parece que Ele não conhece nem ordena as coisas singulares.

CAPÍTULO CXXXIII

SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES PRECEDENTES

Pela consideração da realidade das coisas, facilmente são desfeitas as objeções precedentes.

1 — Deus, conhecendo-se perfeitamente, deve também conhecer tudo que em Si de algum modo existe. Ora, sabemos que d'Ele procede toda essência e toda virtude do ser criado. Sabemos também que o que procede de alguma coisa, nela está virtualmente. Logo, é necessário que Deus, conhecendo-se a Si mesmo, conheça a essência do ser criado e tudo que neste está contido virtualmente; é também necessário que Deus conheça as coisas singulares que em Si mesmo estão contidas, e as que estão contidas em suas outras causas.

2 — Além disso, não há semelhança entre a inteligência divina e a nossa, como supunha a primeira objeção. A nossa inteligência recebe o conhecimento das coisas por meio de espécies abstratas, que são semelhanças das formas das coisas, mas não conhece a matéria, nem as disposições materiais, que são os princípios da individuação. Por isso, a nossa inteligência não pode conhecer as coisas singulares, mas só as universais. A inteligência divina, porém, conhece as coisas por meio da Sua própria essência, na qual, como em primeiro princípio, está virtualmente contida não só a forma, mas também a matéria.

149

Por isso, ela conhece não só os universais, mas também as coisas singulares.

3 — Nem tampouco é inconveniente que Deus conheça as coisas infinitas, embora a nossa inteligência não as possa conhecer. A nossa inteligência não pode simultaneamente e em ato conhecer ou contemplar muitas coisas. Ora, se conhecesse as coisas infinitas contemplando-as como infinitas, deveria enumerá-las uma após outra, mas isso vai contra a própria noção de infinito. Contudo, virtualmente e em potência a nossa inteligência pode conhecer as coisas infinitas, isto é, todas as espécies de números e de proporções, enquanto possui o princípio suficiente de conhecer todas as coisas. Deus, porém, pode conhecer muitas coisas simultaneamente, como acima foi demonstrado, pois o meio pelo qual conhece todas as coisas, isto é, a Sua essência, é princípio suficiente do conhecimento delas todas, não só das que são, mas também das que podem vir a ser.

4 — É também evidente que, embora as coisas singulares, corporais e temporais não existam todas simultaneamente, Deus simultaneamente as conhece. Conhece-as, de acordo com a natureza do seu ser, que é eterno e sem sucessão.

Como conhece imaterialmente as coisas materiais e a multiplicidade pela unidade, assim também conhece por uma só intuição as coisas que não estão existindo ao mesmo tempo. Donde, conhecendo Deus assim as coisas singulares, não é necessário que se acrescente algo ao seu conhecimento, ou que dele algo se tire.

5 — Pela mesma argumentação, fica evidenciado que Deus tem conhecimento certo das coisas contingentes, porque, antes mesmo que elas sejam feitas, conhece-as intuitivamente existindo em ato, e não somente enquanto são futuras e virtualmente em suas causas, como nós as

conhecemos. As coisas contingentes, embora estejam existindo virtualmente em suas causas, como futuras, não estão ainda individualmente determinadas para que as possamos conhecer em ato. Desde que, porém, estejam em ato no próprio ser, já estão individualmente determinadas, e, desse modo, podemos ter delas o conhecimento certo. É assim que, por certeza de visão, sabemos que Sócrates está sentado, quando, de fato, está sentado.

6 — Deus, permanecendo na Sua eternidade, também conhece com certeza todas as coisas que se realizam no decurso de todo

150

o tempo, pois, pela Sua eternidade, abrange de modo presente todo o decurso do tempo, e transcende a tudo mais.

Pode-se, pois, dizer que Deus, enquanto conhece na sua eternidade o fluxo do tempo, é como um homem que, colocado no cume de um monte, com um só olhar vê simultaneamente o percurso dos que caminham lá em baixo.

CAPÍTULO CXXXIV

SÓ DEUS CONHECE AS COISAS FUTURAS CONTINGENTES E SINGULARES

1 — É também claro que só a Deus é próprio conhecer as coisas futuras contingentes no seu ser, e por isso, com certeza, porque também só a Ele convém própria e verdadeiramente a eternidade. Eis também porque se considera o prenúncio certo das coisas futuras como um sinal da divindade, conforme se lê em Isaías: "Anunciando-nos o que acontecerá no futuro, saberemos que sois deuses" (Is 41,23).

2 — Conhecer, porém, as coisas futuras, em suas causas, pode pertencer, também, a outros seres. Contudo, este conhecimento não é certo, sendo mais conjecturas, a não ser que se trate de efeitos que necessariamente procedem de suas causas. É assim que o médico pode prever o andamento da doença, e o navegante, as tempestades[45].

151

CAPÍTULO CXXXV

DEUS ESTÁ EM TODAS AS COISAS POR POTÊNCIA, ESSÊNCIA E PRESENÇA, E IMEDIATAMENTE DISPÕE DE TODAS ELAS

1 — Assim, pois, nada impede que Deus conheça os efeitos singulares e que, por Si mesmo, imediatamente, os ordene, embora o faça por causas intermediárias. Mas também nesta ordenação, de certo modo, imediatamente relaciona-se com todos os efeitos, pois todas as causas intermediárias agem em virtude da causa primeira. E como, de certa maneira, Ele é visto agindo em todas as coisas, assim também Lhe podem ser atribuídas todas as ações das causas segundas, como, outrossim, a ação do instrumento é atribuída ao artista. Pode-se, portanto, dizer com mais conveniência que o carpinteiro opera mais no banco que está fazendo que o martelo.

Deus também se relaciona imediatamente com todos os efeitos, enquanto Ele por si mesmo é

---

[45] Para explicar o conhecimento divino, os tomistas, seguindo São Tomas, admitem apenas duas ciências em Deus: *de simples inteligência* e *de visão.* Os molinistas, que seguem o teólogo jesuíta Luiz Molina (+ 1600), introduzem em Deus uma terceira ciência, a *ciência média.* As posições de ambas as escolas são inconciliáveis, por se basearem em teses contraditórias entre si, e que trazem efeitos diferentes para os diversos tratados de teologia. Essas explicações opostas surgiram para explicar o conhecimento divino das coisas futuras condicionadas, isto é, que seriam futuras se uma condição fosse posta, mas que nunca o serão ("futuríveis"). O seguinte texto de Santo Tomás é claro quanto à sua afirmação só de duas ciências em Deus: "Os seres que não são, nem serão, nem foram, Deus os conhece como possíveis ao seu poder, de modo que não os vê como de algum modo existentes em si mesmos, mas só na potência divina. E a isto alguns dizem Deus conhecer por *ciência de simples inteligência.* Mas os seres que para nós são presentes, passados e futuros, Deus os conhece enquanto estão em sua potência, nas próprias causas e em si mesmos. A este conhecimento se dá o nome de *ciência de visão." (Contra Gentiles,* I, 66.)

a causa do ser, e, por Ele, todas as coisas são conservadas no ser.

2 — Segundo três modos de estar nas coisas imediatamente, pode-se dizer que Deus nelas está por essência, por potência e por presença.

Por essência, enquanto todo ser é alguma participação no ser divino, e, assim, a essência divina é inerente a qualquer ser que exista, enquanto este possui ser, como a causa o é ao efeito próprio.

Por potência, enquanto todas as coisas agem em virtude d'Ele.

Finalmente, por presença, enquanto imediatamente dispõe todas as coisas e as ordena[46].

152

CAPÍTULO CXXXVI

SÓ DEUS PODE FAZER MILAGRES

1 — Como toda a ordem das causas segundas e a virtude delas provêm de Deus, e como também Deus não produz os seus efeitos por necessidade, mas livremente, como acima vimos, é evidente que Ele pode agir fora da ordem das causas segundas. Assim, por exemplo, Deus é capaz de curar aqueles que não seriam curados pela ação da própria natureza, e fazer outras coisas que não estão na ordem das causas segundas, mas que se subordinam à ordem da Divina Providência, porque essas coisas, que algumas vezes se fazem fora da ordem das causas naturais estabelecidas por Deus, realizam-se para algum fim. Quando essas coisas acontecem fora da ordem das causas segundas por interferência divina, elas são chamadas de *milagres*, porque causa admiração verem-se os efeitos, e não, as causas. Assim, sendo Deus simplesmente uma causa oculta para nós, aquilo que por Ele é feito fora da ordem das causas segundas nossas conhecidas é simplesmente chamado de milagre.

153

2 — Se, porém, algo acontece como efeito de outra causa oculta somente a um ou a outro, isso não é simplesmente milagre, mas somente para quem ignora a causa. Por isso, vemos que um fato pode aparecer como milagre para um, mas que não o é para outrem que conheça a causa.

Operar, pois, fora da ordem das causas segundas, é próprio só de Deus, que é o instituidor dessa ordem e a ela necessariamente não se subordina. Portanto, realizar milagres só a Deus pertence, conforme o declara o Salmista: "Que faz sozinho coisas admiráveis" (Sl 195,4).

3 — Quando se vê alguma criatura fazer milagres, esses não são verdadeiros milagres, porque são causados por outras virtudes naturais de coisas desconhecidas de nós, como são os milagres do demônio, que são feitos por artifícios mágicos; ou, se são verdadeiros milagres, alguém pediu a Deus para realizá-los.

---

[46] Além dessa presença de Deus nas criaturas, natural, na alma enriquecida pela graça santificante há uma outra presença divina, sobrenatural. Aquela chama-se *presença de imensidade;* esta, *presença de inabitação.*

Santo Tomás assim se refere a essas duas espécies de presença: "Há um modo comum, segundo o qual Deus está em todas as coisas por essência, potência e presença, como a causa está nos efeitos que participam da sua bondade. Além desse modo comum, há um outro especial que convém à criatura racional, no qual se diz que se encontra Deus como o objeto conhecido naquele que o conhece, e o amado, no que ama. Como a criatura racional, conhecendo e amando, alcança por sua operação ao próprio Deus, conforme esse modo especial não só se diz que Deus está na criatura racional, mas também que nela habita, como no seu templo. Por conseguinte, nenhum outro efeito que não seja a graça santificante pode ser a razão de que a Pessoa divina esteja de um modo novo na criatura racional." (S. T., I, 43, 3c.)

A *presença de inabitação* realiza-se aqui na terra pela fé e pela caridade, devendo intensificar-se até atingir a perfeição última, na visão beatífica. Mas já aqui na terra pode haver entre a alma e Deus tal consonância de afeição, que S. João da Cruz chega a denominar essa perfeita união de "transformação da alma em Deus, pelo amor" *(Subida do Monte Carmelo.* II, V, 3 e 4).

A essa *transformação* na Trindade, refere-se o Doutor da Mística nestes termos: "Nesta transformação, o divino Espírito Santo aspira a alma, no Pai e no Filho, a fim de uni-la a Si na reunião mais íntima. Se a alma, com efeito, não se transformasse nas Três Pessoas da Santíssima Trindade, em grau revelado e manifesto, não seria total e verdadeira a sua transformação... Na verdade, mesmo o que se passa na transformação a que a alma chega nesta vida é inefável; porque a alma, unida e transformada em Deus, aspira, em Deus, ao próprio Deus, naquela mesma aspiração divina com que Deus aspira em Si mesmo à alma toda já transformada n'Ele" *(Cântico Espiritual.* XXXIX, 3).

Porque tais milagres só são feitos por Deus, muito convincentemente são apresentados como provas da fé, pois esta só a Deus tem por fundamento. Quando a palavra de um homem é considerada como sendo de autoridade divina, ela nunca será tão convenientemente comprovada senão pelas obras que só Deus pode fazer.

4 — Embora esses milagres sejam feitos fora da ordem das causas segundas, contudo não podem ser simplesmente considerados como sendo contra a natureza, porque a ordem da natureza determina que as coisas inferiores subordinem-se às superiores.

Por isso, o que acontece nos corpos inferiores devido à influência dos corpos celestes não pode ser considerado simplesmente contra a natureza, embora seja algumas vezes contra a natureza particular desta ou daquela coisa, como se vê no fluxo e refluxo da água do mar, que são provocados pela atração da lua.

Assim, pois, as coisas que acontecem nas criaturas pela ação de Deus, embora se manifestem contra a ordem particular das causas segundas, seguem, contudo, a ordem universal da natureza. Os milagres, conseqüentemente, não são contra a natureza.

154

CAPÍTULO CXXXVII

POR QUE ALGUMAS COISAS SÃO CHAMADAS DE CASUAIS OU FORTUITAS

Como se viu, tudo que acontece, até as mínimas coisas, é disposto por Deus.

Contudo, nada impede que algumas coisas aconteçam por acaso ou por sorte. Alguma coisa é casual, ou fortuita, em relação a uma causa inferior, quando realiza-se fora da intenção desta. Mas ela não é casual nem fortuita com relação à causa superior, fora de cuja intenção não se realiza. Assim, ao patrão que manda dois empregados irem ao mesmo lugar, ambos desconhecendo a sua ordem, o encontro dos mesmos é casual com relação a cada um deles, não, porém, com relação a si. Desse modo, quando algumas coisas acontecem fora das causas segundas, elas são casuais ou fortuitas, se as considerarmos com relação a essas causas, e podem simplesmente ser denominadas casuais, porque o efeito é simplesmente denominado de acordo com a natureza das causas próximas. Se, porém, as considerarmos com relação a Deus, elas não são fortuitas, mas providenciadas por Ele.

CAPÍTULO CXXXVIII

SE O DESTINO TEM ALGUMA NATUREZA, E EM QUE CONSISTE

Do que precede pode-se inferir a noção do que seja o destino.

1 — Como muitos efeitos parecem originar-se casualmente ao considerarmos só as causas segundas, alguns não os querem reduzir a nenhuma causa superior ordenadora, devendo esses efeitos, por conseguinte, afastar totalmente a existência do destino.

155

Outros quiseram reduzir os efeitos que se apresentam como casuais, ou fortuitos, a alguma causa ordenadora superior. Mas como não se elevaram acima da ordem corpórea, atribuíram a ordenação daqueles efeitos aos corpos superiores, isto é, aos corpos celestes. Afirmaram também que o destino era uma força existente na posição dos astros, da qual derivava tais efeitos.

Mas, como acima foi demonstrado que a inteligência e a vontade, que são os princípios próprios dos atos humanos, não estão propriamente submetidos aos corpos celestes, também não se pode dizer que o que parece acontecer casualmente ou fortuitamente, nas coisas humanas, seja reduzido aos corpos celestes como a uma causa ordenadora.

2 — O destino, com efeito, não pode realizar-se senão nas coisas humanas, nas quais surge também a sorte. Muitos procuravam indagar dessas coisas, desejando saber o que acontecera no

futuro, e é também a respeito delas que buscavam respostas nos adivinhos. Por essa razão é que o destino é chamado de *fado* ("fatum"), termo que se origina do verbo *falar* (em latim, "fando"). Admitir tal destino é também contrário à fé.

3 — Contudo, porque não apenas as coisas naturais, mas também as humanas, estão submetidas à Providência Divina, aquilo que parece acontecer casualmente nas coisas humanas deve ser reduzido à ordenação daquela Providência. Por isso, os que afirmam que tudo está submetido à Providência Divina devem também admitir o destino.

O destino, assim considerado, refere-se à Providência Divina, como um efeito próprio dela. Essa é uma consideração da Providência Divina enquanto ela se aplica às coisas, conforme o que afirmou Boécio, dizendo ser o destino "a disposição (isto é, a ordenação) imóvel, inerente às coisas móveis". Como, porém, não devemos, o mais possível, ter em comum com os infiéis nem os nomes das coisas, para que os menos inteligentes não encontrem nisso ocasião de errar, os fiéis, ao usarem a palavra destino, devem fazê-lo com muita cautela, justamente porque tal palavra é mais convenientemente e mais comumente entendida conforme a primeira acepção. Por isso é que Santo Agostinho disse que "se alguém entendeu o destino conforme a segunda acepção, guarde a sentença e corrija a língua" (*"De Civ. Dei"*, cap. V).

156

CAPÍTULO CXXXIX

NEM TUDO ACONTECE POR NECESSIDADE

Embora a ordem da Divina Providência realizando-se nas coisas seja certa, e, por esse motivo, Boécio definiu o destino como sendo a disposição imóvel inerente às coisas móveis, nem por isso se deva concluir que tudo aconteça necessariamente. Ora, os efeitos são ditos necessários ou contingentes conforme a disposição de suas causas próximas. É, pois, evidente, que se a primeira causa for necessária e a segunda, contingente, o efeito será também contingente. Assim é que a causa primeira da geração nas causas corpóreas inferiores é o movimento de um corpo celeste, movimento necessariamente causado, mas a geração e a corrupção desses corpos inferiores são contingentes, justamente porque as suas causas inferiores são contingentes e podem falhar.

Foi visto acima que Deus dá execução à ordem da sua Providência por meio de causas inferiores. Devem, por conseguinte, existir alguns efeitos da Divina Providência que sejam contingentes, de acordo com a condição dessas causas inferiores.

CAPÍTULO CXL

EXISTE A PROVIDÊNCIA DIVINA, E, NÃO OBSTANTE, MUITOS FATOS SÃO CONTINGENTES

A contingência dos efeitos ou das causas não prejudica a certeza da Providência Divina.

1 — A certeza da Providência Divina parece fundamentar-se em três coisas: na infalibilidade da presciência divina, na eficácia da vontade divina e na disposição de tudo pela sabedoria divina, que encontra sempre o meio adequado para realizar o seu efeito, dos quais nenhum repugna à contingência das coisas.

A ciência de Deus é infalível também com relação às coisas contingentes, enquanto Deus contempla na Sua própria

157

eternidade as coisas futuras conforme existem atualmente no seu ser, do que já acima falamos.

A vontade de Deus, sendo a causa universal das coisas, também ela não somente age para fazer as coisas, bem como para que estas sejam feitas em determinado modo. Pertence, com efeito, à eficácia da vontade divina, que se realize não só o que Deus quer, mas também que se faça

conforme aquele modo que determinou. Ora, Deus quer que algumas coisas sejam feitas como contingentes; outras, como necessárias, porque ambos os modos são exigidos para o complemento do ser do universo. Para que as coisas sejam feitas de ambos esses modos, a vontade divina realiza-se eficazmente.

2 — É também evidente que, pela disposição da sabedoria divina, salva-se a certeza da Providência Divina, conservada a contingência das coisas. Ora, se pela providência humana, a uma causa cujo efeito pode falhar, o homem, algumas vezes, pode trazer o auxílio para que o efeito indefectivelmente se realize, como vemos no médico que cura, ou no vinicultor que aplica o remédio contra a debilidade da vinha; com muito mais razão, isso pode ser feito pela disposição da sabedoria divina, isto é, embora as causas contingentes falhem pela sua deficiência na produção dos efeitos, contudo, eles podem ser produzidos indefectivelmente, devido a alguns auxílios que lhes são ministrados, mas que não lhes tiram a contingência.

Fica, pois, evidenciado que a contingência das coisas não exclui a certeza da Providência Divina.

CAPÍTULO CXLI

A CERTEZA DA PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI O MAL NAS COISAS

Pelo mesmo raciocínio percebe-se que, embora exista a Providência Divina, podem os males existir no mundo, devido a defeitos nas causas segundas.

Vemos, nas causas ordenadas, surgir o mal no efeito pela falha da causa segunda, defeito esse de modo algum causado pela causa primeira, como, por exemplo, o mal da claudicação de uma pessoa, que é causado pela sua perna torta, não, po-

158

rém, pela ação da alma que lhe movimenta as pernas. Por isso, o que há no andar coxo, com relação ao movimento, refere-se à ação da alma, como sua causa que é. O que nele há, porém, com relação ao coxeamento, não é causado pela ação da alma, mas pela perna encurvada.

Assim também o que aparece de mal nas coisas, quanto ao ser, à espécie ou a uma natureza, reduz-se a Deus como à causa. Ora, já se viu acima que o mal não pode existir senão no bem. Por isso, o que há nele de defeituoso reduz-se à causa inferior defectível.

Eis porque, embora Deus seja a causa universal de tudo que existe, não é causa do mal enquanto mal. Mas o bem que lhe está anexo é causado por Deus.

CAPÍTULO CXLII

DEUS, PERMITINDO O MAL, NÃO ANULA SUA BONDADE

Não repugna à bondade divina permitir o mal nas coisas por ela ordenadas.

1 — Em primeiro lugar, porque não é próprio da providência deixar que se perca a natureza das coisas por ela governadas, mas salvá-las. Com efeito, a perfeição do universo requer que haja uns seres nos quais não possa o mal existir, e outros, que possam estar sujeitos ao mal, conforme a sua natureza; se, por conseguinte, o mal fosse totalmente excluído das coisas, a natureza divina não as governaria segundo a natureza de cada uma delas. Ora, isso seria um maior defeito que os defeitos que delas fossem tirados.

2 — Em segundo lugar, porque não pode existir o bem de alguma coisa sem que venha o mal para outra coisa, como vemos que a geração de um ser não se processa sem a corrupção de outro ser; que a alimentação do leão não se faz, sem a morte de outro animal; que a paciência não existe no justo, sem que o injusto o persiga. Ora, se o mal fosse totalmente excluído das coisas, seguir-se-ia que também de muitos bens seriam elas privadas. Por isso, não cabe à Providência Divina excluir totalmente o mal das coisas, mas sim, dirigir os males surgidos para algum bem.

159

3 — Era terceiro lugar, porque os próprios males particulares tornam os bens mais recomendáveis quando são comparados entre si, como também o negro mais escuro, pelo contraste, torna o branco mais claro. Assim, enquanto permite o mal no mundo, a bondade divina torna-se mais evidente, nas coisas, e a sabedoria divina mais manifesta, na ordenação dos males para o bem.

CAPÍTULO CXLIII

DEUS, PELA GRAÇA, MANIFESTA UMA PROVIDÊNCIA ESPECIAL PARA O HOMEM

1 — A Providência Divina dirige as coisas conforme o modo de cada uma. Ora, sendo a criatura racional mais senhora do seu ato que as outras, é necessário que a Providência Divina refira-se a ela de modo especial. Essa providência especial manifesta-se de duas maneiras: primeiro, com relação aos auxílios concedidos por Deus às suas obras; segundo, com relação à retribuição que lhe é dada por essas obras.

2 — Às criaturas irracionais somente são concedidos, para que elas possam agir, aqueles auxílios divinos pelos quais elas naturalmente são movidas para a ação. Às criaturas racionais, porém, são dados ensinamentos e preceitos para viverem. Ora, o preceito não deve ser dado senão a quem é senhor do próprio ato, embora, por analogia, diga-se serem dados preceitos às criaturas irracionais, conforme lê-se no Salmo CXLIII "Estabeleceu um preceito e não será desobedecido". Tal preceito nada mais é que a disposição da Providência Divina, enquanto dá movimento às coisas naturais para as suas próprias ações.

3 — De modo semelhante, as ações das criaturas racionais lhes são imputadas, com relação àquilo que, nos seus atos, elas têm domínio, para culpa ou para louvor. Aos homens, tal imputabilidade lhes é conferida, não somente aos que são governados por outros homens, mas também por Deus, porque, sabemos, os homens não apenas são governados por outros homens, mas também por Deus.

160

A quem quer que se submeta ao governo de outrem, por este lhe é imputada a ação digna de louvor ou de culpa. E porque, agindo bem, merece prêmio, agindo, porém, culposamente, deve receber a pena, como acima foi dito, é que as criaturas racionais, conforme a justiça da Providência Divina, são punidas ou premiadas, respectivamente, pelo mal ou pelo bem que fizeram. Nas criaturas irracionais, porém, não há lugar para pena, nem para prêmio, e também elas não podem ser louvadas ou culpadas por alguma ação.

4 — Porque o fim último da criatura racional excede-lhe a faculdade da natureza, e como, de acordo com a ordenação da Providência, as coisas que se dirigem para um fim devem ser proporcionadas a ele, deve-se concluir que também à criatura racional são necessários auxílios divinos, não somente os proporcionados à natureza, mas também os que excedem a faculdade de tal natureza. Donde concluir-se que é conferido, por Deus, ao homem, além da faculdade natural da sua razão, a luz da graça, pela qual ele interiormente é aperfeiçoado para a virtude, quer quanto ao conhecimento, enquanto a inteligência humana é elevada por essa luz para conhecer aquilo que exceda a razão; quer quanto à ação e afeição, enquanto por essa mesma luz a ação humana é elevada acima de todas as criaturas para amar a Deus e n'Ele esperar, e para realizar as exigências do amor sobrenatural.

5 — Tais dons, ou auxílios, sobrenaturalmente conferidos ao homem, são, por este motivo, chamados de *gratuitos*. Primeiro, porque são dados gratuitamente por Deus, já que nada pode ser encontrado no homem que exija condignamente esses auxílios, pois eles excedem a faculdade da natureza humana. Segundo, porque o homem, por meio desses dons, torna-se, de certo modo, agradável a Deus.

Como o amor de Deus é a causa da bondade das coisas, que não lhes é conferida por outra bondade nelas preexistente, como acontece com o nosso amor, é necessário que naqueles aos quais

são concedidos especiais efeitos da bondade, neles também seja considerado um especial motivo do amor divino para com eles.

Donde dizer-se que Deus ama mais e verdadeiramente aos que confere os efeitos dessa bondade, pelos quais chegam ao fim último, que é Ele mesmo, a fonte da Bondade.

161

CAPÍTULO CXLIV

PELOS DONS GRATUITOS, DEUS PERDOA OS PRÓPRIOS PECADOS QUE DESTROEM A GRAÇA

1 — Porque os pecados nascem devido às falhas das ações na reta ordenação para o fim, e como o homem está ordenado para o fim, não somente pelos auxílios naturais, como também pelos gratuitos, necessariamente os pecados contrariam não só os auxílios naturais, bem como os gratuitos. Ora, as coisas contrárias repelem-se mutuamente. Por conseguinte, como pelo pecado o homem perde esses auxílios gratuitos, também pelos dons gratuitos para ele os pecados são remidos. Se assim não fosse, a malícia do homem, ao pecar, seria mais poderosa, enquanto afasta a graça divina, do que a bondade divina, enquanto afasta o pecado pelos dons da graça.

2 — Ademais, Deus ordena, pela sua Providência, as coisas, conforme o modo de cada uma. O modo das coisas mutáveis consiste, com efeito, em que nelas as coisas contrárias possam se alternar, como acontece com a geração e a corrupção nos seres corpóreos, e com a cor branca e a preta nos corpos coloridos. Ora, o homem, enquanto está nesta vida terrena, é mutável quanto à sua vontade. Por conseguinte, os dons gratuitos lhes são conferidos de tal modo que ele os possa perder pelo pecado, e que também ele possa cometer pecados capazes de serem remidos pelos mesmos dons.

3 — Ademais, naquelas coisas que se realizam acima das forças da natureza, o possível e o impossível dependem da potência divina, não da potência natural; assim, não é possível à potência natural, mas o é à divina, dar vista ao cego ou ressuscitar o morto, pois os dons gratuitos são sobrenaturais. Que alguém, portanto, possa fazer tais coisas, isso depende da potência divina. Dizer, por conseguinte, que alguém, após o pecado, não possa alcançar a graça divina, é anular a potência divina. Além disso, os dons gratuitos não podem coexistir com o pecado, porque, por eles, o homem é ordenado para o fim, do qual, pelo pecado, é afastado. Dizer, portanto, que os pecados não são remissíveis, é negar a potência divina.

162

CAPÍTULO CXLV

OS PECADOS NÃO SÃO IRREMISSÍVEIS

É falso afirmar que os pecados são irremissíveis, não porque Deus seja impotente, mas porque a justiça divina exige que quem perde a graça não a recupere mais.

1 — A justiça divina, com efeito, requer que quem está no estado viatório, se lhe dê o que o deva levar ao termo do caminho. O termo desse caminho é a imobilidade e o repouso. Ora, toda a vida presente do homem está em estado viatório, o que é confirmado pela sua mutabilidade corpórea e psíquica. Logo, não é exigência da justiça divina que o homem, tendo pecado, permaneça imóvel neste estado.

2 — Ademais, mediante benefícios divinos não podem vir, para o homem, perigos, principalmente por meio dos maiores benefícios. Ora, seria perigoso para o homem, cuja vida é mutável, receber a graça e pudesse pecar, após tê-la recebido, e não pudesse voltar ao estado da graça. Principalmente porque os pecados que precedem o estado de graça são perdoados pela graça, e eles, geralmente, são mais graves que os cometidos após a entrada no estado de graça. Não se

deve, pois, afirmar que os pecados do homem são irremissíveis, quer sejam cometidos antes ou depois de ele haver recebido o estado da graça.

CAPÍTULO CXLVI

SÓ DEUS PODE REMIR OS PECADOS

Somente Deus, na verdade, pode remir os pecados.

1 — Um ato culposo cometido contra alguém, pode perdoá-lo somente aquele contra quem foi cometido. Os pecados, com efeito, são imputados ao homem como culposos, não pelo seu semelhante, apenas, como também por Deus, como foi dito acima. Aqui, com efeito, tratamos dos pecados imputados ao homem por Deus. Logo, só Deus pode remir esses pecados.

163

2 — Ademais, como o homem, pelos pecados, é desviado do fim último, estes não podem ser perdoados senão quando o homem for novamente ordenado para o fim. Ora, essa ordenação é feita pelos dons gratuitos, os quais só podem vir de Deus, enquanto excedem a faculdade da natureza. Logo, só Deus pode remir os pecados.

3 — Finalmente, o pecado é imputado ao homem culposo, enquanto é voluntário. Ora, só Deus pode mudar a vontade. Logo, somente Ele pode verdadeiramente remir os pecados.

CAPÍTULO CXLVII

SOBRE ALGUNS ARTIGOS DA FÉ QUE SÃO CONSIDERADOS ENQUANTO SE REFEREM AO GOVERNO DIVINO

O segundo efeito de Deus é o governo das coisas[47], especialmente das criaturas racionais, às quais Ele concede a graça e redime o pecado. Esse segundo efeito está indicado no Símbolo da Fé, quer ao que se refere à ordenação de todas as coisas para o fim, que é a bondade divina, enquanto confessamos que *o Espírito Santo é Deus*, pois pertence a Deus dirigir os seus súditos para o fim; quer ao que se refere ao movimento que é dado por Deus a todas as coisas, enquanto diz: "Vivificante". Assim como o movimento, que vem da alma ao corpo, é a vida do corpo; assim também o movimento, pelo qual o universo é movido por Deus, é uma certa vida do universo. E porque a razão do governo divino procede da bondade divina, e isso é apropriado ao Espírito Santo porque procede como amor, os efeitos da Providência Divina são (no Credo) convenientemente referidos à Pessoa do Espírito Santo.

Com relação ao efeito do conhecimento sobrenatural que Deus, pela fé, infunde no homem, é dito: "Santa Igreja Católica", pois a Igreja é a congregação dos que têm fé.

Com relação à graça que Deus comunica aos homens é dito: "Comunhão dos Santos".

Com relação à remissão da culpa, é dito: "Na remissão dos pecados".

164

CAPÍTULO CXLVIII

TODAS AS COISAS FORAM FEITAS PARA O HOMEM

1 — Todas as coisas, como já foi demonstrado, estão ordenadas para a bondade divina, como para seu fim. Das coisas ordenadas para o fim, umas estão mais próximas dele que as outras, e aquelas participam mais da bondade divina. Conclui-se daí que as criaturas, as mais inferiores, e

[47] O primeiro efeito é a criação. Cf. supra, cap. LXVIII.

que, por conseguinte, participam menos da bondade divina, de certo modo, ordenam-se para as superiores, como para seu fim. Em toda ordem de fins, as coisas mais próximas do último fim são também fins das que dele estão mais afastadas. Assim é que, por exemplo, toma-se um remédio para a purgação. Ora, a purgação visa o emagrecimento, e, este, a saúde da pessoa. Desse modo, a magreza é o fim da purgação, como também esta o é do remédio.

2 — Ademais, como na ordem das causas motoras a virtude do primeiro agente atinge os últimos efeitos, também, na ordem dos fins, as coisas que estão mais distantes do fim, atingem o último fim mediante as que dele mais se aproximam, como também aquele remédio não se ordena para a saúde, senão por intermédio da purgação. Por isso, na ordenação do universo, as coisas inferiores atingem principalmente o último fim, enquanto se ordenam para as superiores.

3 — Tudo isso torna-se evidente se considerarmos a própria ordem das coisas. Sabemos que as coisas pertencentes à ordem natural agem de acordo com a natureza para que foram feitas. Assim é que vemos, nessa ordem, os seres mais imperfeitos serem destruídos para o uso dos mais nobres, isto é, as plantas nutrem-se da terra; os animais, das plantas; e esses animais, por sua vez, serem usados pelos homens. Conclui-se daí que as criaturas inanimadas foram feitas para as animadas; as plantas, para os animais irracionais; estes, para os homens.

Ora, já tendo sido provado acima que a criatura intelectual é superior à corpórea, é concludente afirmar que toda natureza corpórea seja ordenada para a intelectual. Entre as criaturas intelectuais, a que está mais próxima do corpo é a alma racional, que é a forma (substancial) do homem. Conseqüentemente, vê-se, de certo modo, que para o homem, enquanto
165
é animal racional, foi feita toda a natureza corpórea. Logo, da consumação do homem depende, de certa forma, toda natureza corpórea.

CAPÍTULO CXLIX

QUAL É O FIM ÚLTIMO DO HOMEM

A consumação do homem consiste na consecução do último fim, que é a beatitude perfeita (ou felicidade) que consiste na visão de Deus, como acima foi explicitado.

Atinge-se a visão divina pela imutabilidade da inteligência e da vontade. A inteligência atinge então a imobilidade, porque, chegando à visão da causa primeira, na qual todas as coisas podem ser conhecidas, cessa a sua função inquiridora. Cessa a mobilidade da vontade, porque, tendo ela atingido o fim último, no qual está contida a plenitude de toda bondade, nada mais resta a ser desejado. A vontade, com efeito, é mutável, porque deseja algo que ainda não possui.

Fica, pois, provado que a última consumação do homem consiste na perfeita quietude, ou imobilidade, da inteligência e da vontade.

CAPÍTULO CL

COMO O HOMEM ATINGE A ETERNIDADE E NELA ENCONTRA A SUA CONSUMAÇÃO

Ficou demonstrado acima que a razão da eternidade está na imobilidade. Como o tempo, com efeito, é originado do movimento, no qual há *antes e depois,* convém que, terminado o movimento, cesse também o motivo de *antes e depois,* e, assim, manifeste-se a essência da eternidade, que consiste em ser toda simultaneamente.

Consegue, pois, o homem a sua última consumação na eternidade da vida, não apenas enquanto nela a alma tem a vida imortal, o que lhe é natural, como já se disse acima, mas ainda enquanto atinge a perfeita imobilidade.
166

CAPÍTULO CLI

COMO, PARA A PERFEITA BEATITUDE, A ALMA DEVE UNIR-SE NOVAMENTE AO CORPO

1 — Deve-se considerar que não pode haver imobilidade total da vontade, a não ser que o seu desejo natural seja plenamente satisfeito. Tudo que é feito para estar por natureza unido a outra coisa, naturalmente deseja essa união, pois cada coisa deseja aquilo que lhe é conveniente por natureza. Ora, como a alma humana une-se naturalmente ao corpo, como já se disse acima, há nela desejo natural para unir-se a ele. Por isso, não haverá perfeita quietude da vontade, senão após nova união com o corpo. Nisto consiste a ressurreição.

2 — Além disso, para a perfeição final, requer-se a primeira perfeição. Ora, a primeira perfeição de cada coisa consiste em estar perfeita na sua natureza, e a perfeição final consiste na consecução do último fim. Para que a alma seja totalmente perfeita no fim, é necessário que esteja também perfeita na sua natureza, o que não acontece senão estando ela unida ao próprio corpo.

A alma é, por natureza, uma parte do homem, enquanto é forma (substancial), e nenhuma parte está perfeita por natureza, senão quando unida ao todo. É exigido, pois, para a última beatitude do homem, que a alma novamente se una ao corpo.

3 — Finalmente, o que existe acidentalmente e contra a natureza não pode ter duração eterna. Ora, é necessário que estando a alma separada do corpo, esse estado lhe seja acidental e contra a natureza, se por natureza ela deve unir-se ao corpo. Eis porque a alma não estará para sempre separada do corpo. Ora, como a sua substância é incorruptível, como já foi visto, conclui-se que ela deva novamente unir-se ao corpo.

CAPÍTULO CLII

COMO A SEPARAÇÃO ENTRE A ALMA E O CORPO SEJA CONFORME E CONTRA A NATUREZA

1 — Parece que a separação entre a alma e o corpo não é acidental, mas conforme a natureza. O corpo do homem é com-

167

posto de elementos contrários. Ora, seres assim são naturalmente corruptíveis. Logo, o corpo humano é naturalmente corruptível.

2 — Estando o corpo corrompido e sendo a alma incorruptível, ela deve, ao separar-se, necessariamente permanecer, como já foi explicitado. Ora, assim sendo, a separação entre a alma e o corpo apresenta-se como sendo conforme à natureza.

3 — Devemos agora ver como essa separação deva ser contra a natureza. Já foi acima demonstrado que a alma racional, diferentemente do modo das outras formas (substanciais) excede a faculdade de toda matéria corporal, como se verifica pela sua operação intelectual, que se realiza sem o corpo. Para que a matéria corpórea lhe fosse apta de modo conveniente, foi também necessário que alguma disposição fosse acrescida ao corpo, pela qual este se tornasse matéria conveniente a tal forma. Como, além disso, essa forma só por Deus é posta na existência pela ação criadora, assim também aquela disposição que excede à natureza corpórea só por Deus foi conferida ao corpo humano, disposição essa que deveria conservar o corpo incorrupto, de modo a corresponder à perpetuidade da alma. Essa disposição, com efeito, permanece no corpo do homem enquanto a sua alma adere a Deus.

Afastando-se, porém, a alma de Deus pelo pecado, é conveniente que o corpo humano perca também aquela disposição sobrenatural pela qual submetia-se de modo imóvel à alma. É assim que o homem fica incurso na necessidade de morrer.

4 — Considerando-se, portanto, a natureza do corpo, a morte é-lhe natural. Considerando-se, porém, a natureza da alma e a disposição conferida, no início, ao corpo humano, por causa da alma, a morte é-lhe acidental e contra a natureza, já que é natural que a alma esteja unida ao corpo.

CAPÍTULO CLIII

A ALMA REASSUMIRÁ O MESMO CORPO E NÃO UM CORPO DE OUTRA NATUREZA

1 — Unindo-se a alma ao corpo como forma (substancial), e como a cada forma corresponde a própria matéria, é necessário que o corpo que novamente se une à alma seja da mesma
168
natureza e espécie que o corpo deixado por ela, pela morte. Com efeito, a alma não reassume, na ressurreição, um corpo celeste, aéreo, ou o corpo de um outro animal, como alguns fabulam, mas reassume o corpo humano, que é organicamente composto de carne e osso, e com os mesmos órgãos que agora o constituem.

2 — Demais, como à mesma forma, de acordo com a espécie, corresponde a mesma matéria, de acordo com a espécie, assim também à mesma forma, de acordo com o número, corresponde a mesma matéria, de acordo com o número. Portanto, como a alma do boi não pode ser a alma do corpo de um cavalo, assim também a alma de um boi não pode ser alma de outro boi. É necessário, pois, que a alma racional permanecendo numericamente a mesma, se una novamente, na Ressurreição, a um corpo numericamente o mesmo.

CAPÍTULO CLIV

SÓ PELO PODER DE DEUS O CORPO NUMERICAMENTE O MESMO SERÁ REASSUMIDO

1 — Aquilo que se corrompe na substância não pode ser refeito numericamente o mesmo por operação natural, mas o pode apenas especificamente. A nuvem que produz uma chuva não é numericamente a mesma que a que se forma pela evaporação da água dessa chuva. Como, com efeito, o corpo humano corrompe-se substancialmente pela morte, ele não pode ser reparado por ação da natureza, para que fique numericamente o mesmo. Como, porém, essa reparação exija a verdadeira ressurreição, conforme acima explicado, conclui-se que a ressurreição dos homens não se faz por operação natural (como muitos afirmaram, dizendo que após o decurso de muitos anos, voltando o corpo ao mesmo lugar, os homens voltariam também numericamente os mesmos), mas, que a reparação dos que ressurgem só pode ser feita por operação divina.

2 — Ademais, é também evidente que os sentidos que foram destruídos não podem ser restituídos por operação natural, nem tampouco aquilo que surge só por geração, porque é impossível que uma coisa seja gerada muitas vezes, continuando numericamente a mesma. Se, porém, algo é restituído a alguém desse
169
modo (por exemplo, um olho arrancado, uma mão cortada), isso é feito pela virtude divina, a qual opera acima da ordem natural (isto é, sobrenaturalmente), como já foi visto. Como, com efeito, todos os sentidos e membros do homem desaparecem, é impossível que o homem morto seja novamente refeito para a visão, a não ser por uma operação divina.

3 — Pelo fato de afirmarmos que a ressurreição futura é feita por operação divina, facilmente pode-se verificar como o corpo é reparado, conservando-se numericamente, porém, o mesmo. Ora, foi afirmado acima que todas as coisas, mesmo as mínimas, subordinam-se à Providência Divina. Assim sendo, é claro que a matéria deste corpo humano, seja qual for a forma que o homem receba após a morte, não deixará de estar submetida à operação nem ao conhecimento

divinos. Essa matéria permanece numericamente a mesma enquanto é conhecida segundo dimensões segundo as quais ela é dita, e de fato o é, o princípio da individuação. Ora, permanecendo essa mesma matéria, e, com ela, o corpo humano reparado pela virtude divina, é claro que o homem é também reparado, conservando-se numericamente o mesmo.

4 — Não pode também essa identidade numérica ser impedida pela objeção de alguns que afirmam que a humanidade no homem não será a mesma conforme o número. Conforme eles, a humanidade que é dita forma do todo, não é senão forma da parte, que é a alma, e esta é dita forma do corpo, porque dá especificação ao todo. Se isso é verdadeiro, é também evidente que a humanidade permanece numericamente a mesma, já que a alma racional é numericamente a mesma. Mas porque a humanidade é significada pela definição do homem, e como a definição de qualquer coisa significa-lhe a essência, a definição do homem não só significa a forma, bem como a matéria (já que nas definições de coisas materiais deva-se pôr a matéria). Outros acham que seja mais conveniente que no conceito de humanidade estejam incluídos a alma e o corpo, de modo diverso, porém, que na definição do homem, pois no conceito de humanidade estão incluídos somente os princípios essenciais do homem, com exclusão dos outros princípios. Como humanidade refere-se àquilo pelo que o homem é homem, é claro que tudo aquilo que não pode ser verdadeiramente dito que faz o homem ser homem deve ser excluído do conceito de humanidade.

170

Por outro lado, denominando-se homem àquele que possui a humanidade, pelo fato de ele possuir a humanidade não se exclui que possua também outras coisas, como, por exemplo, a cor branca e semelhantes qualidades. Ora, o termo homem significa os princípios essenciais do homem, não, porém, com a exclusão dos demais princípios, bem que os demais estejam incluídos no conceito de homem não em ato, mas em potência. Homem, portanto, significa conforme o todo; humanidade, porém, conforme a parte, e não pode ser atribuída como tal ao homem todo. Em Sócrates ou em Platão estão contidas esta matéria e esta forma, pois é de natureza do homem ser composto de alma e corpo. Eis porque a definição de Sócrates seria verdadeira se nela fosse considerado que ele é constituído por estas carnes, estes ossos e esta alma. Conseqüentemente, se a humanidade não é uma outra forma fora da alma e do corpo, mas composta de ambos, é claro que sendo refeito o mesmo corpo e permanecendo a mesma alma, a humanidade será também numericamente a mesma.

5 — Nem tampouco a identidade numérica será impedida, porque a corporeidade não volta numericamente a mesma, já que ela se corrompe ao corromper-se o corpo.

Se por corporeidade entende-se a forma substancial pela qual um ser é colocado no gênero das substâncias corpóreas, e como de um só ser não há senão uma só forma substancial, essa corporeidade outra coisa não é senão a própria alma. Este animal, com efeito, por esta alma, não só é animal, como também corpo animado, e corpo é algum homem existindo no gênero da substância. Se assim não fosse, a alma viria ao corpo já existente em ato, e seria, então, forma acidental. O sujeito da forma substancial não é algo em ato, mas em potência. Por conseguinte, o corpo quando recebe a forma substancial não é dito ser gerado conforme este ou aquele aspecto, como acontece na geração das formas acidentais, mas é dito gerado simplesmente, recebendo como que simplesmente o ser. A corporeidade assim recebida permanece a mesma em número, estando a mesma alma racional.

6 — Se, porém, pelo nome de corporeidade entende-se alguma forma, que dá denominação ao corpo posto no gênero da quantidade, então corporeidade é uma certa forma acidental, nada significando senão a dimensão trina. Assim, embora essa forma acidental não seja numericamente a mesma, não fica prejudicada a identidade numérica do sujeito, pois, para sal-

171

vá-la, é suficiente a identidade dos princípios essenciais. Essa mesma razão vale para todos os acidentes, cuja diversidade não impede a identidade numérica do sujeito. Por isso, a união sendo uma relação, e, assim, acidente, a sua diversidade numérica não impede a identidade do sujeito. Nem tampouco a impede a diversidade das potências da alma sensitiva e vegetativa, se de fato se corrompem. As potências naturais existentes no corpo íntegro estão no gênero dos acidentes. Mas sensível, enquanto sensível é diferença constitutiva do animal, não é derivado de potência, e sim da

própria substância da alma sensitiva, a qual, no homem, substancialmente é uma só com a alma racional.

CAPÍTULO CLV

NÃO RESSURGIREMOS NO MESMO MODO DE VIDA

Os homens ressurgirão numericamente os mesmos, mas não terão o mesmo modo de vida: agora, a sua vida é corruptível; então, será incorruptível.

1 — Se a natureza, na geração, tenciona a perpetuidade do ser, com mais razão a tenciona Deus, na reparação do homem. A natureza tenciona a perpetuidade do ser, porque ela é movida por Deus. Mas na reparação do homem pela ressurreição não é visada perpetuidade da espécie, porque isso pode ser alcançado pela perpetuidade da geração. Resta, portanto, que nela seja visado o perpétuo ser do indivíduo. Logo, após a ressurreição, os homens viverão para sempre.

2 — Demais, se os homens ressuscitados morressem, as almas privadas dos corpos não poderiam permanecer para sempre neste estado de privação: isso é contra a natureza da alma, como se verificou acima. Seria, portanto, conveniente que de novo ressurgissem, acontecendo isso se, depois da segunda ressurreição, os homens morressem outra vez. Se assim fosse, a morte e a vida seriam reiteradas em circulação infinita, no mesmo homem. Mas isso é sem sentido. É mais conveniente que se pare na primeira asserção feita, isto é, que os homens ressurjam imortais na primeira ressurreição.

172

3 — Contudo, essa privação da mortalidade não traz ao homem diversidade específica ou numérica. A mortalidade, por sua natureza, não pode ser a diferença específica do homem, pois representa uma certa passividade, É posta, porém, como diferença específica do homem, para que, enquanto ele é caracterizado como *mortal,* seja entendida a sua natureza de homem, que é composto de princípios contrários, como também, enquanto é caracterizado como racional, seja entendida a sua própria forma, pois as coisas materiais não podem ser definidas sem a matéria. A mortalidade, porém, não seria afastada pela separação da matéria própria, porque a alma não reassumirá um corpo celeste, um astro, como acima verificamos, mas o corpo humano, composto de seus elementos contrários. A incorruptibilidade, porém, lhe vem da virtude divina, pela qual a alma dominará o corpo até não o deixar mais corromper-se, pois uma coisa é conservada no ser tanto tempo em que a forma domine a matéria.

CAPÍTULO CLVI

DEPOIS DA RESSURREIÇÃO NÃO HAVERÁ MAIS USO DE ALIMENTOS NEM DA FUNÇÃO GENERATIVA

1 — Porque, afastado o fim, deve ser removido tudo o que se destine ao fim, convém que, afastada a mortalidade dos ressurgidos, sejam também removidas as coisas destinadas ao estado viatório, tais como o alimento e a bebida, que são necessários para a subsistência da vida mortal, enquanto o que é destruído pelo calor natural seja restaurado pelos alimentos: não haverá, portanto, após a ressurreição, o uso dos alimentos **nem** das bebidas.

2 — Do mesmo modo não se usarão as vestes, pois elas são necessárias para que os corpos não sejam corrompidos pelo calor ou pelo frio, vindos de fora.

3 — Deverá cessar também o uso das funções venéreas, pois elas ordenam-se à geração dos animais. A geração, com efeito, serve à vida mortal, para que, já que o homem como indivíduo não pode ser conservado, conserve-se, pelo menos, como espécie. Mas como, após a ressurreição, os homens serão con-

173

servados individualmente para sempre, não haverá então lugar neles para a geração, nem, conseqüentemente, para o uso das funções venéreas. Além disso, como o sêmen é uma decorrência da nutrição, cessada esta, cessará também o exercício das funções generativas.

4 — Não se pode afirmar convenientemente que o uso dos alimentos, das bebidas e das funções venéreas devam permanecer só para o deleite. Nada, com efeito, será desordenado naquele estado final, porque nele cada coisa, a seu modo, receberá perfeita consumação. Ora, a desordem opõe-se à perfeição.

5 — Sendo ainda a reparação do homem pela Ressurreição causada imediatamente por Deus, neste estado não poderá haver desordem alguma. Lê-se na Carta aos Romanos: "O que é instituído por Deus é ordenado" (Rom 13,1). É, com efeito, desordenado procurar-se só por deleite o uso dos alimentos ou da função venérea, e, por esse motivo, mesmo agora, entre os homens, usá-los desse modo é tido por vicioso. Portanto, não permanecerá, naqueles que não mais morrerem, o uso da comida, da bebida e da função venérea, só para o prazer.

CAPÍTULO CLVII

CONTUDO, TODOS OS MEMBROS RESSURGEM

1 — Embora não haja nos ressurgidos o uso das funções descritas, não lhes faltarão os membros destinados a elas, porque sem eles os corpos não seriam íntegros. É conveniente, pois, que na reparação do homem ressurgido, que será feito por Deus sem algum elemento intermediário, cujas obras são perfeitas, seja integralmente reparada a natureza. Assim, esses membros estarão nos ressurgidos para que seja conservada a integridade da natureza, mas não para os atos a que foram destinados.

2 — Ademais, se naquele estado os homens recebem a pena ou o mérito das ações na terra, como veremos depois, é conveniente que eles possuam os mesmos membros pelos quais serviram, nesta vida, ao pecado ou à justiça, para que sejam punidos ou premiados nos mesmos membros em que pecaram ou mereceram.

174

CAPÍTULO CLVIII

OS HOMENS NÃO RESSURGEM COM DEFEITOS

É também conveniente que todos os defeitos naturais sejam afastados dos corpos dos ressurgidos.

1 — Por todos esses defeitos é quebrada a integridade da natureza humana. Porém, se é conveniente que na ressurreição a natureza humana seja integralmente reparada por Deus, é também conseqüente que esses defeitos sejam afastados.

2 — Além disso, esses defeitos originam-se de uma falha da virtude natural, que foi o princípio da geração humana. Ora, na ressurreição não haverá outra virtude operante, senão a divina. Logo, tais defeitos dos homens aqui gerados não estarão neles, após terem sido reparados pela ressurreição.

CAPÍTULO CLIX

RESSURGIRÁ SOMENTE AQUILO QUE PERTENCE À VERDADEIRA NATUREZA

1 — O que foi dito a respeito da integridade dos ressurgidos deve também atribuir-se àquilo que pertence à verdade da natureza humana. O que não pertence à verdade da natureza humana não

será também reassumido nos ressurgidos, pois o tamanho deles seria excessivo, se for reassumido tudo que de alimento lhes foi transformado em carne.

A verdade, com efeito, de cada natureza, considera-se conforme a sua espécie e forma. As partes do homem referentes à espécie e à forma estarão todas integralmente nos ressurgidos, não só as partes orgânicas, bem como partes semelhantes a estas, como a carne, os nervos, etc., das quais se compõem os membros orgânicos. Por isso, não será reassumido tudo que naturalmente esteve nessas partes, mas somente o que foi suficiente para a integração de cada uma delas.

2 — Nem o homem deixará de ser numérica e integralmente o mesmo, se aquilo que nele existiu materialmente não ressur-

175

gir. É certo que neste estado de vida terrestre o homem permanece, do princípio ao fim da vida, numericamente o mesmo. Contudo, aquilo que materialmente sob a forma das partes existe nele não permanece o mesmo, mas lentamente entra e sai (como um fogo que não se apaga, mas que sempre se conserva porque é sempre reacendido), e, assim, o homem fica íntegro quando lhe são conservadas a espécie e a quantidade devida à espécie.

CAPÍTULO CLX

DEUS SUPRIRÁ TUDO QUE FALTAR NO CORPO DEFORMADO OU NA SUA MATÉRIA

Assim como Deus, para a reparação do corpo ressurgido, não fará ser reassumido tudo que existiu no corpo humano, assim também o que materialmente lhe faltar, Deus suprirá. Se isso pode ser feito pela natureza, de modo que, à criança que não tem o tamanho devido, seja-lhe dado apenas o que lhe é suficiente para adquirir o perfeito tamanho, pela recepção da comida e da bebida, que são de matéria alheia, sem, contudo, perder ela a identidade numérica, com muito mais razão isso pode ser feito pela virtude divina. Será, então, suprido, aos que menos receberam de matéria extrínseca, e que a eles nesta vida faltou para a integridade dos membros naturais, ou do tamanho devido. Assim, embora alguns não tenham certos membros naturais nem tenham atingido o tamanho perfeito, eles receberão, na ressurreição, pela virtude divina, a perfeição devida aos membros e ao tamanho, seja qual for o tamanho com que tenham morrido.

CAPÍTULO CLXI

REFUTAÇÃO DE ALGUMAS OBJEÇÕES CONTRA O QUE ESTÁ AQUI EXPOSTO

Pelas razões seguintes podem ser resolvidas as dificuldades apresentadas por alguns contra a ressurreição.

176

1 — Dizem ser possível que um alimentado por carne humana gere filho neste estado, e que este filho alimente-se também de carne humana. Ora, se o alimento se converteu na substância da carne, parece ser impossível que ambos ressurjam integralmente, já que as carnes de um convertem-se nas carnes do outro. Torna-se isso ainda mais difícil se o sêmen, como afirmam os filósofos, provém do supérfluo dos alimentos, e, nesse caso, o sêmen do qual nasceu o filho origina-se na carne de outrem. Parece, assim, impossível que o filho nascido desse sêmen ressurja, se os homens, dos quais o pai e o filho comeram as carnes, ressurgirem integralmente.

2 — Na verdade, essas considerações não repugnam à ressurreição universal.

Foi dito acima que não é necessário que tudo que existiu materialmente em um homem deva ser reassumido quando ele ressurgir, mas somente o necessário para ser conservada a porção de quantidade a ele devida. Foi também afirmado que se alguém tiver deficiência de matéria para atingir o tamanho completo, isso será suprido pela virtude divina.

Deve-se, além disso, considerar que se algo existe materialmente no corpo humano, neste se

encontra, pertencendo, em graus diversos, à verdade da natureza humana. Com efeito, o que primeiro e principalmente se recebe dos pais, verdadeiramente pertencente à espécie humana de modo puríssimo, perfaz-se pela virtude formativa; secundariamente, o que é gerado como vindo dos alimentos para a devida quantidade dos membros, porque sempre a mistura com um elemento estranho enfraquece a força do ser; finalmente, é necessário que o tamanho diminua e que o corpo envelheça e se dissolva, como o vinho ao qual se mistura a água, tornando-se aguado. Além disso, vindo dos alimentos, aparecem no corpo do homem alguns elementos supérfluos, dos quais uns são necessários para determinado uso, como o sêmen para a geração e os cabelos para revestimento e ornato do corpo; outros, no entanto, para nada valem, e são expelidos, como a secreção sudorífera e outras mais, ou são conservados internamente com prejuízo da natureza.

Tudo isso será considerado conforme a disposição da Providência Divina, na ressurreição comum, de modo que se alguma coisa existiu materialmente em mesmo número em diversos homens, ressurgirá naquele em que se realizou em maior

177

grau. Se, porém, existiu numericamente a mesma e do mesmo modo em dois homens, aparecerá naquele em que por primeiro existiu; no outro será, então, suprida pela virtude divina.

Fica, assim, claro que as carnes de um homem, comidas por outro, não ressurgem neste que as comeu, mas naquele em que elas primeiramente existiram. Contudo, ressurgirão naquele que foi gerado do sêmen do homem que as comeu, quanto ao que nele existiu de alimento líquido; o restante, ressurgirá no primeiro homem, devendo Deus suprir o que faltou a cada um.

CAPÍTULO CLXII

A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS ESTA EXPRESSA NOS ARTIGOS DA FÉ

Para ser confessada a verdade da Ressurreição da Carne, foi colocado no Símbolo dos Apóstolos: "Creio na Ressurreição da Carne."

Não foi sem motivo que só foi posta a expressão *carne*, pois existiram alguns, ainda nos tempos apostólicos, que negaram a ressurreição da carne, confessando eles que haveria só uma ressurreição espiritual, aquela pela qual o homem ressurge da morte do pecado.

Refere-se o Apóstolo, pela segunda vez, na Segunda Carta a Timóteo, a alguns que se afastaram da verdade dizendo que a Ressurreição já foi feita, e que subverteram a fé de muitos. (2 Tim 2,18; 1 Tim 6,21).

Para afastar o erro deles e para que se creia na ressurreição futura, é dito no Símbolo dos Padres: "Espero a ressurreição dos mortos."

CAPÍTULO CLXIII

QUE ATIVIDADE TERÃO OS RESSURGIDOS

Cada ser vivo deve ter uma operação para a qual se dirija em primeiro lugar, e nisto se diz que consiste a sua vida;

178

como dos que se dirigem, em primeiro lugar, para a voluptuosidade, diz-se deles que levam vida voluptuosa; dos que se entregam à contemplação, que têm vida contemplativa; dos que, ao governo do povo, que realizam vida política.

Acima foi demonstrado que os ressurgidos não se alimentarão, nem usarão dos prazeres venéreos, para o que parece que se ordenam as demais funções corpóreas. Afastadas essas funções corpóreas, permanecem as operações espirituais, nas quais, já o dissemos, consiste o fim último do homem. Atingir esse fim cabe aos ressurgidos livres do estado de corrupção e de mutabilidade, como já foi acima demonstrado.

O fim último do homem não consiste em quaisquer atos espirituais, mas em que Deus seja visto na sua essência, como se falou acima. Ora, sendo Deus eterno, é necessário que a nossa inteligência se una também à eternidade. Como dos que se entregam à voluptuosidade, diz-se deles que vivem uma vida voluptuosa, assim também os que possuem a vida divina têm vida eterna, conforme escreve São João: "Esta é a vida eterna — que Te conheçam como Deus verdadeiro." (Jo 17,3.)

CAPÍTULO CLXIV

DEUS SERÁ VISTO NA SUA ESSÊNCIA, NÃO EM ALGUMA SEMELHANÇA

Deus será visto pela inteligência criada na sua própria essência, não em alguma semelhança, pela qual a coisa conhecida torna-se presente na inteligência, mas dela está distante, como a pedra que está presente aos olhos pela sua semelhança, mas deles dista, pela substância.

Mas já foi dito acima que a mesma essência de Deus une-se, de certo modo, à inteligência criada, e assim Deus pode ser visto na sua própria essência.

Assim como no último fim será visto o que antes se acreditou sobre Deus, também o que fora esperado como distante será possuído como presente, e a isso é que se chama de *compreensão*, conforme as palavras do Apóstolo na Carta aos Fi-

179

lipenses: "Prossigo, para ver se compreenderei." (Fil 3,12.) Este modo não deve ser entendido no sentido de que à compreensão pertença alguma inclusão, mas só enquanto ela supõe a presença da coisa compreendida, assim como também é suposto o conhecimento dela por quem a compreende.

CAPÍTULO CLXV

VER A DEUS É A SUMA PERFEIÇÃO E O SUMO DELEITE

1 — Deve-se também considerar que o deleite é gerado pela apreensão do objeto conveniente à potência, como a vista deleita-se pela apreensão das belas cores, e o gosto, com suaves sabores. Mas o deleite dos sentidos pode ser impedido por uma indisposição do órgão sensitivo, como acontece com os olhos doentes, aos quais a luz é desagradável. Entretanto, sabemos que aos olhos sãos, ela é agradável. Como, porém, a inteligência não conhece por meio de órgão corpóreo, como foi demonstrado, o deleite que lhe vem da contemplação da verdade não é contrariado por tristeza alguma. Contudo, acidentalmente, pode a tristeza acompanhar a apreensão intelectiva, enquanto aquilo que é conhecido pela inteligência é apreendido como nocivo, havendo, no caso, satisfação na inteligência pelo conhecimento da verdade, e tristeza na vontade, causada pela coisa conhecida, não enquanto é conhecida, mas enquanto nociva ao ato voluntário. Ora, Deus, naquilo mesmo que é, é a verdade. Por conseguinte, não pode a inteligência ver a Deus e não se deleitar também, simultaneamente, dessa visão.

2 — Ademais, Deus é a própria bondade que motiva ao amor. Logo, é necessário que essa bondade seja amada por todos os que a apreenderem.

Se bem que uma coisa, mesmo sendo boa, possa não ser amada, podendo até ser odiada, isso acontece, não porque seja apreendida como bem, mas enquanto o é como nociva. Na visão de Deus, que é a própria bondade e verdade, convém

180

que, como há conhecimento compreensivo de Deus, haja também o amor, isto é, a posse deleitável, conforme se lê em Isaías: "Vereis, e o vosso coração se alegrará." (Is 66,14.)

CAPÍTULO CLXVI

TODOS OS QUE VÊEM A DEUS ESTÃO CONFIRMADOS NO BEM

Do exposto acima, pode-se concluir que a alma, ou qualquer outra criatura espiritual, que vê a Deus, tem a vontade n'Ele confirmada, de modo que não se incline para sempre a um bem contrário.

1 — Sendo o bem o objeto da vontade, é impossível que ela incline-se para alguma coisa, a não ser atraída por alguma razão de bem. Mas como é possível também faltar algo em qualquer bem particular, fica, ao que conhece, a capacidade de buscá-la em outro bem. Logo, não convém à vontade do que conhece um bem particular fixar-se só nele, de modo que não se ordene senão para ele.

Mas em Deus, que é o bem universal e a própria bondade, nada de bem lhe falta que possa ser desejado em outro ser, como se viu acima. Quem quer, pois, que veja a essência de Deus não pode d'Ele desviar a vontade sem que se dirija para tudo, senão sob uma formalidade divina.

2 — Esclareçamos isso por uma semelhança do plano do conhecimento. A nossa inteligência, quando duvida, é capaz de dirigir-se para objetos contrários, até atingir o primeiro princípio, no qual necessariamente se firme. Como, com efeito, o fim é para as coisas apetecíveis o que o princípio é para as inteligíveis, pode também a vontade inclinar-se para bens contrários até que venha ao conhecimento ou fruição do último bem, no qual necessariamente deva firmar-se.

3 — Além disso, seria contrário à felicidade perfeita, se o homem, neste estado, pudesse inclinar-se para bens contrários. Se não o fosse, não estaria totalmente excluído o temor de perder a Deus, e, assim, o desejo não estaria também totalmente aquietado. Lê-se, porém, no Livro do Apocalipse: "Não sairá mais fora d'Ele." (Ap 3,12.)

181

CAPÍTULO CLXVII

OS CORPOS ESTARÃO TOTALMENTE SUBMISSOS ÀS ALMAS

Porque o corpo é para a alma como a matéria para a forma, e como o instrumento, para o artífice; quando a alma atingir a vida acima descrita, a ela será dado, por ação divina — na ressurreição — aquele corpo que corresponda à sua beatitude.

Com efeito, o que é ordenado para um fim, deve ser disposto de acordo com as exigências desse fim. Ora, tendo a alma atingido o sumo grau da sua atividade intelectual, não convém a ela ter corpo, porque, por ele, de certo modo, ela é impedida ou retardada para essa atividade. Sabemos que o corpo humano, devido à sua natureza corruptível, impede e retarda a atividade espiritual, de modo que a alma não seja capaz de permanecer em contínua contemplação, nem, chegar ao sumo grau dessa contemplação, porque é fazendo abstração dos sentidos corpóreos que os homens tornam-se mais aptos para receber algum conhecimento das coisas divinas. Assim é que as revelações proféticas são feitas durante o sono, ou em estado de êxtase, conforme se lê no Livro dos Números: "Se houver entre vós algum profeta, Eu aparecerei em visão e falar-lhe-ei no sono" (Num 12,6). Ora, os corpos dos beatos ressurgidos não serão corruptíveis, nem retardadores da ação da alma, como agora, mas serão incorruptíveis e absolutamente obedientes à própria alma, não lhe resistindo em nada.

CAPÍTULO CLXVIII

OS DOTES DOS CORPOS GLORIFICADOS

Daí se pode concluir qual seja a constituição dos corpos dos glorificados.

A alma é forma e motor do corpo. Como forma, não apenas é princípio do corpo quanto ao

ser substancial, mas também quanto aos acidentes, que são causados no sujeito pela união da forma com a matéria. Além disso, quanto mais forte

182

for a forma, tanto menos será a sua atuação sobre a matéria impedida por algum agente externo, como se vê, por exemplo, no fogo, cuja forma é considerada a mais nobre entre as formas elementares, e, por isso, lhe dá a capacidade de não facilmente ter a sua disposição natural modificada por outro agente.

Ora, como a alma beata estará em sumo grau de nobreza e de força, porque unida ao primeiro princípio de todas as coisas, ela conferirá ao corpo a si divinamente unido, em primeiro lugar, o ser substancial, tendo-o sob seu império de modo nobilíssimo, e, por isso, este será *sutil* e *espiritual.* Dará também a alma, ao corpo, uma qualidade nobilíssima, qual seja, *a glória da claridade*, e, em virtude da mesma alma, o corpo não poderá ser modificado na sua disposição que é a de ser *impassível;* e porque também ele totalmente obedecerá à alma, como o instrumento obedece ao agente motor, tornar-se-á *ágil.* São, portanto, quatro as condições dos corpos dos beatos: *sutileza, clareza, impassibilidade* e *agilidade.* Todas elas são lembradas por São Paulo na Primeira Carta aos Coríntios: "O corpo que na morte é semeado na corrupção, surgirá na incorrupção"; eis a impassibilidade. "Semeado na ignomínia, surgirá na glória"; eis a clareza. "Semeado na fraqueza, surgirá na força"; eis a agilidade. "Semeado em corpo animal, surgirá corpo espiritual"; eis a sutileza. (I Cor 15,42.)

CAPÍTULO CLXIX

O HOMEM SERÁ, ENTÃO, RENOVADO, BEM COMO TODA A NATUREZA CORPÓREA

É certo que as coisas ordenadas a um fim são dispostas de acordo com as exigências deste fim. Eis porque se aquilo, para o que algumas coisas estão ordenadas, varia conforme a perfeição e a imperfeição, estas, que são para aquilo ordenadas, devem ser dispostas de modos diversos, conforme o estado perfeito ou imperfeito: o alimento e as vestes são diversamente feitos para a criança e para o adulto.

Já vimos acima que a criatura corpórea ordena-se para a natureza espiritual como para um fim. Convém, portanto, que tendo o homem recebido na ressurreição a sua última perfeição, também a criatura corpórea seja levada para outro es-

183

tado. Por isso é que se diz que o mundo será renovado pela ressurreição do homem. Lê-se a respeito, no *Apocalipse:* "Vi um novo céu e uma nova terra" (Ap 21,1), e, em Isaías: "Eis que Eu crio novo céu e nova terra" (Is 65,7).

CAPÍTULO CLXX

QUAIS AS CRIATURAS QUE SERÃO RENOVADAS, E QUAIS AS QUE PERMANECERÃO COMO AGORA

1 — Deve-se ainda considerar que os diversos gêneros de criaturas corpóreas, segundo razões diversas, ordenam-se para o homem.

Sabemos que *as plantas* e *os animais* servem ao homem, auxiliando-o na fraqueza, enquanto este recebe deles o alimento, as vestes, o transporte e coisas semelhantes, pelas quais as deficiências

humanas são remediadas.

No estado final, porém, toda essa fraqueza será — pela ressurreição — afastada do homem. Ele não terá mais necessidade dos alimentos para se nutrir, porque estará então incorruptível, como vimos; nem de vestes para se cobrir, porque vestir-se-á da claridade da glória; nem de animais para o transporte, porque será ágil; nem de remédios para conservar a saúde, porque será impassível. Portanto, é conveniente que no estado de última consumação não permaneçam tais criaturas corpóreas, isto é, as plantas, os animais, e outros corpos mistos semelhantes.

2 — Quanto aos quatro elementos — fogo, ar, água e terra —, sabemos que eles se ordenam para o homem, não só para o exercício da vida corporal, mas também para a própria constituição do corpo humano, porquanto o corpo é constituído desses elementos. Desse modo, os elementos ordenam-se essencialmente para o corpo humano. Por isso, na consumação do homem no seu corpo e na sua alma, é conveniente que esses elementos também permaneçam, mas mudados para melhor condição.

3 — Quanto aos corpos celestes, eles não são assumidos em sua substância pelo homem, nem para o uso da vida corruptível, nem entram tampouco na constituição do corpo humano. Con-

184

tudo, servem ao homem enquanto pela sua beleza e grandeza revelam a existência do Criador. Eis porque, constantemente, nas Escrituras, o homem é convidado a contemplar os corpos celestes, para que, por meio deles, seja conduzido à reverência divina, como se pode ler em Isaías: "Levantai os olhos para o alto e contemplai quem criou estas coisas" (Is 40,26).

Não obstante o homem no estado daquela perfeição não seja levado pelas criaturas sensíveis ao conhecimento de Deus, vendo então Deus em si mesmo, contudo será alegre e deleitável ao que vê a causa reconhecer no efeito, resplandecente, a semelhança dela. Eis porque será alegre para os Santos a consideração do reflexo da bondade divina nos corpos, máxime nos corpos celestes, os quais se antepõem aos demais.

Os corpos celestes têm também uma certa ordenação essencial para o corpo humano, isto é, sob o aspecto de causa agente, como os elementos a têm, sob o aspecto de causa material. O homem gera o homem por influência do sol[48], e, por esse motivo, é também conveniente a permanência dos corpos celestes.

4 — Que esses corpos celestes sejam conservados, isso torna-se evidente não só pela comparação deles com o homem, mas também pela consideração da natureza das criaturas corpóreas de que falamos.

5 — Aquilo que por nenhum aspecto é incorruptível não deve permanecer naquele estado de incorruptibilidade. Ora, os corpos celestes são incorruptíveis no todo e nas partes; os elementos, no todo, mas não nas partes; o homem, só em uma parte, isto é, na alma racional, mas não no todo, já que o composto desfaz-se pela morte. Os animais, as plantas e todos os corpos mistos não são incorruptíveis nem no todo, nem nas partes. Assim sendo, permanecerão de fato naquele último estado de incorruptibilidade os homens, os elementos, os corpos celestes, mas não os animais, as plantas e os corpos mistos.

6 — Verifica-se que tudo isso é razoável, se considerarmos a natureza do universo, sendo o homem parte do universo corpóreo, na última consumação deve o universo corpóreo permanecer, pois a parte não é perfeita senão no todo. O universo

185

corpóreo não pode permanecer, sem que suas partes essenciais também permaneçam. Ora, são suas partes essenciais os corpos celestes, os elementos, porque por eles é constituída a máquina do mundo.

Os outros seres não se apresentam como pertencentes à integridade do universo corpóreo, mas como seu ornamento e embelezamento maior, o que convém ao estado de imutabilidade, no qual os animais, as plantas e os corpos minerais são gerados pelos corpos celestes, como agentes, e, pelos elementos, como matéria. No estado de consumação final será dado aos elementos um outro ornato que corresponda ao estado de incorruptibilidade. Permanecerão, portanto, naquele estado, os

---

[48] Não devemos perder de vista que São Tomás usa, na consideração científica da geração, dados da ciência contemporânea sua.

homens, os elementos e os corpos celestes, não, porém, os animais, as plantas e os seres minerais.

CAPÍTULO CLXXI

CESSARÁ O MOVIMENTO DOS CORPOS CELESTES

1 — Mas como os corpos celestes movem-se continuamente, pode a alguém parecer que se a substância deles permanecer, deveriam ter eles movimento, naquele estado de consumação.

Isso até poderia parecer razoável, se o movimento dos corpos celestes se realizasse pela mesma razão pela qual se movimentam também os elementos. O movimento próprio dos elementos dá-se, nos corpos pesados ou leves, para que eles atinjam a perfeição. Eles tendem pelo seu movimento natural para o lugar conveniente a cada um, onde melhor devem estar. Portanto, no estado de consumação final, cada elemento, e cada uma das suas partes, estarão no lugar devido. Mas isso não pode ser dito dos corpos celestes, porque o corpo celeste não estaciona em lugar algum que atinja, pois, como naturalmente se move para uma direção, também naturalmente dela se desvia.

Assim sendo, não irá faltar algo aos corpos celestes se o movimento for-lhes tirado porque o movimento não lhes é necessário para que atinjam a perfeição.

2 — É também ridículo afirmar que, como o corpo leve por sua natureza move-se para cima, assim também o corpo celes-
186
te deva por natureza mover-se circularmente, movimento proveniente de um princípio ativo. É sabido que a natureza tende sempre para a unidade. Por isso, aquilo, que por sua natureza repugne à unidade, não pode ser o último fim da natureza. Ora, o movimento repugna à unidade, enquanto o corpo movido comporta-se de modos diferentes durante o movimento. A natureza não produz o movimento para o próprio movimento, mas o causa visando um termo, como o corpo leve, por natureza, tende, ao subir, para um lugar acima, e, do mesmo modo, os outros corpos.

Como o movimento circular do corpo celeste não se dirige para um ponto determinado, não se pode dizer que o movimento circular de um corpo seja devido a princípio natural ativo, como esse princípio é causa do movimento dos corpos pesados e leves. Portanto, permanecendo a mesma natureza dos corpos celestes, nada impede que ela entre em repouso, não obstante ser impossível ao fogo entrar em repouso fora do próprio lugar, permanecendo na sua natureza própria.

3 — O movimento do corpo celeste é dito natural, não por causa do princípio ativo do movimento, mas porque o próprio ser movido possui aptidão para ser movido, devendo-se concluir daí que o movimento do corpo celeste deve ser causado por alguma inteligência. Como, porém, a inteligência não move nada a não ser entendendo um fim, deve-se indagar qual seja o fim do movimento dos corpos celestes.

Sendo, com efeito, o movimento, tendência para a perfeição, ele não pode, por natureza, ser o fim, mas é mais, por natureza, tendência para o fim.

Do mesmo modo não se pode dizer que a mudança de situação seja o termo do movimento do corpo celeste, de modo que ele se movimente para estar em ato em um lugar para o qual estava em potência, porque isso iria ao infinito. Ora, sabemos que repugna ao infinito o atributo de fim.

4 — Somos, então, forçados a indagar qual seja o fim do movimento dos corpos celestes. É sabido que todo corpo movido por uma inteligência é seu instrumento. O fim do movimento do instrumento é a forma concebida pelo principal agente, que é reduzida a ato pelo movimento do instrumento. A forma concebida pela inteligência divina, conseguida pelo movimento celeste, é a perfeição das coisas, por via da geração e corrup-
187
ção. O último fim da geração e da corrupção é a forma nobilíssima, isto é, a alma humana, cujo fim último é a vida eterna, como vimos acima. Por conseguinte, o fim último do movimento do céu é a multiplicação dos homens que devem ser criados para a vida eterna. Ora, essa multidão de homens não pode ser infinita, pois a intenção de qualquer inteligência tem como termo algo finito.

5 — Assim, estando completo o número dos homens criados para a vida eterna, e estando eles gozando dela, cessará o movimento do céu, como cessa o movimento de qualquer instrumento ao estar a obra terminada. Cessado o movimento do céu, conseqüentemente cessará o movimento dos corpos inferiores, com exceção do movimento que haverá na alma humana. Assim, todo o universo corpóreo terá outra disposição e outra forma, conforme se lê na Primeira Carta aos Coríntios: "Passará a figura deste mundo" (I Cor 7,21)[49].

CAPÍTULO CLXXII

DO PRÊMIO E DO CASTIGO DOS HOMENS PELAS SUAS OBRAS

1 — Deve-se considerar que, se há um determinado caminho para se chegar a um fim, não o alcançarão os que vão pelo caminho oposto, ou os que saírem do reto caminho. 188

O doente não pode ser curado, a não ser acidentalmente, se usar de medicamentos contrários, proibidos pelo médico.

Há o caminho determinado pelo qual se chega à felicidade, isto é, a virtude. Nenhuma coisa consegue o seu fim, senão agindo bem naquilo que lhe é próprio; nem a planta frutifica se não se respeitar nela o processo natural de ação; nem o corredor recebe o prêmio da vitória; nem o soldado, a palma da glória, senão respeitando ambos a natureza das próprias atividades.

Para o homem, agir bem na atividade que lhe é própria é agir conforme a virtude: pois é a virtude de cada coisa que faz bom o que a possui, e torna também a sua ação boa, como se lê em Aristóteles (II *Ética).*

Sendo o último fim do homem a vida eterna, da qual se falou acima, nem todos a ela chegam, mas só aqueles que agem virtuosamente.

2 — Além disso, como escrevemos antes, não só as coisas da natureza estão subordinadas à Providência Divina, mas também as coisas humanas, e não apenas de maneira geral, mas particularmente.

Pertence, a quem compete o cuidado dos atos singulares dos homens, retribuir com o prêmio à virtude, e, com a pena, ao pecado (porque a pena é remédio proporcional à culpa, como se viu acima). Mas a felicidade é o prêmio da virtude, que é concedido ao homem pela bondade divina.

Pertence, portanto, a Deus, retribuir aos que agem contra a virtude, não com a felicidade, mas com a extrema miséria.

CAPÍTULO CLXXIII

O PRÊMIO E O CASTIGO DOS HOMENS APÓS ESTA VIDA

1 — Deve-se considerar que, de causas contrárias, os efeitos são também contrários. Ora, a ação conforme a virtude é contrária à ação conforme a malícia. Deve, portanto, a miséria, à qual se chega pela má ação, ser contrária à felicidade, que é merecida pela ação virtuosa, pois as coisas contrárias perten-

---

[49] A mesma conclusão a que chegou São Tomás, usando dos recursos imperfeitos da ciência do seu tempo, chegaram grandes cientistas modernos como Eddington, Jeans, Th. Wulf, Chwolson, Boltzmann.
Crescendo sempre a entropia do universo, se o considerarmos como um sistema fechado, chegará um tempo em que todas as energias estejam transformadas em calor; estando, então, todos os corpos com a mesma temperatura, não poderá haver mais movimento. Será a *morte térmica* do universo.
"Da Lei da entropia, escreve Wulf, segue-se a conseqüência fatal de que o mundo algum dia deverá sucumbir por morte térmica". "Não encontro nenhuma dificuldade em aceitar as conseqüências da teoria científica atual, no que se refere ao futuro: a morte térmica do universo. Talvez seja dentro de bilhões de anos, mas o relógio de areia se esvazia inexoravelmente", escreve Eddington.
O assunto é suficientemente tratado na obra de José Maria Riaza Morales, S.J.: *El Comienzo del Mundo* (2ª ed., B.A.C., Madrid, 1964, p. 628 e ss.).

189
cem ao mesmo gênero. Como, com efeito, a felicidade última, que se alcança pela ação virtuosa, não consiste em um bem desta vida, mas é obtida após esta vida, como se pode concluir do que já foi dito, é conseqüente que a miséria final, à qual nos leva a malícia, seja também um mal obtido após esta vida.

2 — Além disso, todos os bens ou males desta vida ordenam-se para alguma coisa. Os bens externos e os bens corporais são instrumentos para se conseguir a virtude. Esta, por sua vez, é o caminho reto para se alcançar a beatitude para os que usam desses mencionados bens.

Mas para os que deles usaram mal, são instrumentos da malícia, pela qual se atinge a miséria. Semelhantemente, dos males opostos àqueles bens, como sejam as doenças, a pobreza, etc., alguns são usados como meio para progresso na virtude, outros, para o aumento da maldade, conforme as maneiras diversas por que são usados. Ora, o que é ordenado para outra coisa não é ainda o fim último, porque nem é o último prêmio, nem a última pena. Por conseguinte, a última felicidade e a última miséria não consistem nos bens ou nos males desta vida.

CAPÍTULO CLXXIV

EM QUE CONSISTE A MISÉRIA DO HOMEM QUANTO À PENA DE DANO

1 — Porque a miséria, para a qual leva a malícia, é contrariada pela felicidade, para a qual leva a virtude, convém que aquilo que pertence à miséria seja considerado como oposto àquilo que conduz à felicidade, conforme acima dissemos. Dissemos, outrossim, que a última felicidade do homem, quanto à inteligência, consiste na plena visão de Deus; quanto ao afeto, porém, consiste em estar a virtude do homem firmada imovelmente na bondade primeira. A extrema miséria do homem consiste em estar a inteligência totalmente privada da luz divina, e em estar o afeto obstinadamente desviado da bondade divina. Nisso consiste a principal miséria dos condenados, e se chama *pena de dano.*

Deve-se, contudo, considerar que o mal não pode excluir absolutamente o bem, já que todo mal fundamenta-se em algum

190
bem. Portanto, a miséria, mesmo se opondo à felicidade imune de todo mal, deve, não obstante, fundamentar-se no bem da natureza.

2 — O bem de uma natureza inteligente consiste em que a inteligência conheça a verdade, e em que a vontade tenda para o bem. Ora, toda verdade e todo bem derivam do primeiro sumo bem, que é Deus. Por conseguinte, convém que a inteligência do homem, posto naquela extrema miséria, tenha algum conhecimento de Deus e algum amor de Deus, isto é, enquanto Deus é o princípio das perfeições naturais, amor que é natural, não dirigido para Deus em si mesmo; nem para Deus enquanto é princípio das virtude, ou da graça, ou de quaisquer outros bens pelos quais o homem é por Ele aperfeiçoado para a virtude ou para a glória.

3 — Os homens situados em tal miséria não serão privados do livre arbítrio, mesmo tendo a vontade firmada no mal, nem o serão também os bem-aventurados, mesmo tendo a vontade firmada no bem.

Propriamente o livre arbítrio refere-se à eleição, pertence àquelas coisas que se dirigem para o fim. O último fim, com efeito, é naturalmente apetecido por cada um. Donde, todos os homens, sendo como são criaturas inteligentes, desejarem naturalmente a felicidade como o último fim, e isso de modo tão imutável que nenhum dos homens quer tornar-se miserável. Veja-se que isso não repugna à liberdade de arbítrio, porque ela se refere só àquilo que é para o fim.

4 — Que certo homem ponha a sua felicidade neste bem particular, outro homem, naquele, isso não lhes convém enquanto homens, pois nesta estimação e apetência os homens são diferentes, mas convém a cada um enquanto individualmente qualificado. Digo: individualmente qualificado, referindo-me à alguma paixão ou à algum hábito. Assim é que se o indivíduo se modificar, outro bem parecer-lhe-á como ótimo; o que se evidencia ainda mais naquele que deseja algo como ótimo

impulsionado por alguma paixão. Cessada a primeira paixão de ira, de concupiscência, não mais julgam aquilo que antes desejavam como bem. Mas os hábitos são mais estáveis, e, por isso, os indivíduos mais firmemente perseveram no bem conquistado por hábito. Enquanto, porém, o hábito possa mudar, o apetite e a estima do homem para o último fim é também mutável. Isso, com efeito, convém aos homens nesta vida,

191

enquanto estão em estado de mutabilidade. A alma, após esta vida, é imutável com relação à alteração, porque a transformação de alteração é-lhe acidental e relaciona-se com alguma transformação corpórea. Quando o corpo for reassumido, não haverá uma mudança de corpo, mas é o contrário que se dá. Agora, a alma é infundida em um corpo originado do sêmen, e, por isso, seguem-se naturalmente as mudanças no corpo. Mas quando o corpo for unido à alma preexistente, totalmente seguir-lhe-á as condições.

5 — A alma, por conseguinte, encontrará no estado de morte qualquer fim que tenha para si preestabelecido como fim último, e nele permanecerá perpetuamente apetecendo-o como fim último, quer seja ele o bem, quer o mal, conforme se lê no Eclesiastes: "Se tombar o madeiro para o austro ou para o aquilão, onde quer que tenha caído, aí permanecerá" (Ec 11,3). Por conseguinte, os que após esta vida forem encontrados bons, terão para sempre a vontade firmada no bem; os que, porém, forem encontrados maus, permanecerão perpetuamente obstinados no mal.

CAPÍTULO CLXXV

OS PECADOS MORTAIS NÃO SERÃO PERDOADOS APÓS ESTA VIDA; SÊ-LO-ÃO, PORÉM, OS VENIAIS

1 — Pode-se inferir, do que se disse, que os pecados mortais não serão perdoados após esta vida; mas que os pecados veniais sê-lo-ão.

Os pecados mortais, com efeito, realizam-se pela aversão ao fim último, no qual o homem, após a morte, imovelmente firma-se, como foi dito acima; os pecados veniais, porém, não se referem ao fim último, mas às coisas que levam ao fim último.

2 — A vontade dos maus, após a morte, firma-se obstinadamente no mal, e eles sempre apetecerão como ótimo o que antes desejaram: portanto, não se afligem porque pecaram. Ninguém, de fato, aflige-se, porque alcançou aquilo que desejava como ótimo.

192

Mas deve ficar esclarecido que os condenados à última miséria não poderão conseguir após a morte o que desejaram como ótimo. Nesse estado não será dado ao luxurioso a faculdade dos prazeres sensuais, nem aos irados ou invejosos a faculdade de ofender ou prejudicar alguém, e assim será com cada vício.

3 — Conhecerão, porém, aqueles que viveram virtuosamente, que conseguiram o que desejaram como ótimo. Os maus afligir-se-ão devido aos pecados cometidos, não porque os pecados os aborreçam, pois se lhes fosse dada oportunidade, ainda os cometeriam e os prefeririam a Deus: afligir-se-ão porque não poderão possuir aquilo que escolheram, e porque poderiam ter aquilo que rejeitaram. Assim as suas vontades permanecerão perpetuamente obstinadas no mal, e ainda afligir-se-ão muitíssimo pela culpa adquirida e pela glória perdida. Chama-se esse sofrimento *remorso de consciência*, e, na Escritura, ele é chamado de verme, conforme se lê em Isaías: "Os vermes não morrerão para eles" (Is 66,24).

CAPÍTULO CLXXVI

OS CORPOS DOS CONDENADOS SERÃO PASSÍVEIS E SEM DOTES, MAS ÍNTEGROS

Como nos santos a beatitude da alma extender-se-á, de certo modo, pelo corpo, conforme nos referimos acima, assim também a miséria da alma refletir-se-á no corpo. Como o bem natural não será retirado da alma, não o será, outrossim, o do corpo. Os corpos dos condenados ficarão íntegros na sua natureza, sem, contudo, possuírem as condições pertencentes à glória dos beatificados. Esses corpos, portanto, não serão sutis nem impassíveis, mas unir-se-ão muito mais à sua natureza pesada e passível, que lhes será, ainda, agravada: não serão ágeis, mas somente empurrados pela alma; não serão claros, mas obscuros, para que as trevas da alma mostrem-se nos corpos, conforme se lê em Isaías: "Os seus rostos serão de faces queimadas" (Is 13,8).

193

CAPÍTULO CLXXVII
OS CORPOS DOS CONDENADOS SERÃO PASSÍVEIS, MAS INCORRUPTÍVEIS

Deve-se saber que, apesar de os corpos dos condenados serem passíveis, contudo não se corromperão, bem que isso pareça ser contrário ao que agora experimentamos, pois a paixão, quanto mais veemente, tanto mais é prejudicada a substância.

Haverá, então, dois motivos para justificarem porque a paixão, apesar de perpetuamente continuada, não prejudicará os corpos.

1 — O primeiro é este: tendo cessado o movimento do céu, como já foi dito acima, necessariamente cessará toda mudança na natureza. Nada poderá, por conseguinte, ser mudado por alteração da natureza, mas haverá somente alteração da alma. Quando me refiro à alteração da natureza, refiro-me a algo que de quente torne-se frio, ou que, de qualquer maneira, varie na natureza das qualidades. Quando me refiro à alteração da alma, refiro-me a algo que receba uma qualidade, não conforme a natureza da qualidade, mas conforme a natureza de ser espiritual: como a pupila que não recebe a forma da cor para que fique colorida, mas para que sinta a cor.

Assim também os corpos dos condenados sofrerão pela ação do fogo, ou de qualquer outro elemento corpóreo, não para que sejam alterados pela natureza ou qualidade do fogo, mas para que sintam a superioridade dele. Será isso aflitivo enquanto essa superioridade contraria a harmonia reinante nos sentidos e pela qual eles deveriam deleitar-se. Isso, porém, não fará o corpo ser corruptível, porque a recepção espiritual das formas não modifica a natureza dos corpos, a não ser acidentalmente.

2 — A segunda razão diz respeito à alma, à cuja perpetuidade o corpo, por virtude divina, será associado. Eis porque a alma do condenado, sendo forma nascida para aquele corpo, dar-lhe-á o ser perpétuo. Não lhe dará, contudo, a impassibilidade, devido ser ele imperfeito. Desse modo, aqueles corpos sofrerão para sempre, sem se corromperem, porém.

194

CAPÍTULO CLXXVIII

A PENA DOS CONDENADOS EXISTIRÁ JÁ ANTES DA RESSURREIÇÃO

Se é evidente, pelo que se acabou de dizer, que tanto a felicidade quanto a miséria futuras realizam-se principalmente na alma, secundariamente, porém, e por certa derivação, no corpo, a felicidade ou a miséria da alma não dependem da felicidade ou da miséria do corpo, mas mais dela mesma. Como, após a morte e antes da ressurreição dos corpos, umas almas apresentam-se com a merecida bem-aventurança, outras, com a merecida miséria, isso evidencia que, já antes da reassunção dos corpos, algumas almas gozarão da felicidade, conforme atesta a Segunda Carta aos Coríntios: "Todos nós sabemos que, quando for destruída essa tenda em que vivemos na terra, teremos no céu uma casa feita por Deus, uma habitação eterna, não feita por mãos humanas"; e: "Cheios de confiança desejamos sair deste corpo para habitar com o Senhor" (II Cor 5,18).

Outras almas, porém, viverão na miséria, conforme se lê no Evangelho de São Lucas: "O rico morreu, e foi sepultado. Achando-se em tormentos no inferno..." (Lc 16,22,23).

CAPÍTULO CLXXIX

A PENA DOS CONDENADOS CONSISTE EM MALES ESPIRITUAIS E CORPORAIS

1 — Deve-se, contudo, considerar que a felicidade das almas santas consistirá somente no gozo dos bens espirituais, ao passo que, antes da ressurreição, a pena das almas condenadas não será somente de males espirituais, como alguns ventilaram essa opinião, mas elas suportarão também penas corporais. A razão dessa diferença está em que as almas dos santos, enquanto nesta vida foram unidas aos corpos, seguiram a sua ordenação: não se submeteram às coisas corpóreas, mas, somente a Deus, em cuja fruição consiste toda a felicidade delas — não no gozo das coisas corpóreas; as almas dos maus, porém, não

195

tendo seguido a ordem da natureza, pelo afeto submeteram-se às coisas corpóreas, desprezando as divinas e espirituais. Conseqüentemente, devem ser punidas, não só pela privação dos bens espirituais, mas inclusive por aquilo que as submeteram às coisas corpóreas.

2 — Por essa razão, se, nas Escrituras Sagradas, for encontrada alguma promessa, feita às almas santas, de retribuição de bens corporais, isso deve ser interpretado misticamente; porque é costume, nas Escrituras, serem as coisas espirituais designadas pela semelhança de coisas corporais.

Por isso também os textos das Sagradas Escrituras que prenunciam as penas corporais para almas dos condenados, isto é, que elas serão atormentadas pelo fogo do inferno, devem ser interpretadas literalmente.

CAPÍTULO CLXXX

PODE A ALMA SOFRER A AÇÃO DO FOGO CORPÓREO?

1 — Para que não se pense ser absurdo sofrer a alma separada do corpo ação do fogo corpóreo, deve-se considerar que não é contra a natureza da substância espiritual ser retida pelo corpo. Isso realiza-se pela própria natureza, como se pode verificar na união que há entre a alma e o corpo, e nas mágicas, nas quais o espírito fica retido por imagens, por anéis, ou coisas semelhantes. Entretanto, isso pode ser também feito por virtude divina, de modo que as substâncias espirituais, sem embargo de por natureza estarem elevadas acima de todos os corpos, sejam retidas por determinados corpos, ou seja, pelo fogo do inferno, não como se a ele estivesse unida, mas de certo modo a ele se submetendo. Esse fato, ao ser verificado pela substância espiritual, é-lhe aflitivo, isto é, ver-se ela submetida a uma criatura inferior. Esse conhecimento que é aflitivo à substância espiritual, confirma o que se diz: a alma ao ver-se queimada, queima-se. Não deixa também de ser razoável dizer-se que aquele fogo é espiritual, porque o que a aflige é o fogo, conhecido como retendo-a.

196

2 — Que tal fogo seja corpóreo, comprova-se pela afirmação de São Gregório, que disse sofrer a alma a ação do fogo não só enquanto o vê, mas também enquanto o experimenta.

E porque aquele fogo, não por sua natureza, mas por virtude divina, tem capacidade de reter uma substância espiritual, muitos convenientemente afirmaram que ele age sobre a alma como instrumento da justiça divina vindicativa, não agindo sobre a substância espiritual como age sobre os outros corpos, aquecendo, secando ou dissolvendo, mas prendendo, como foi dito.

3 — Porque a causa próxima da aflição da substância espiritual é ter conhecimento de que o fogo a retém devido a uma penalidade, pode-se facilmente compreender que, mesmo se ela fosse desligada da retenção ao fogo apenas por uma hora, não deixaria de sentir a aflição contínua, como

também um condenado à prisão perpétua, que só por uma hora fosse libertado das correntes, não deixaria de senti-la.

CAPÍTULO CLXXXI

APÓS A MORTE HAVERÁ TAMBÉM PENAS PURGATÓRIAS NÃO ETERNAS, PARA QUE SE COMPLETEM AS PENITÊNCIAS DE PECADOS MORTAIS NÃO TERMINADAS NESTA VIDA

Bem que algumas almas imediatamente após a separação do corpo consigam a beatitude eterna, como foi dito, alguma há que só a consiga, após certo tempo. Acontece que alguns não completaram nesta vida a penitência exigida pelos pecados cometidos, dos quais, contudo, se arrependeram. Como a justiça divina exige que as culpas sejam punidas, deve-se afirmar que, após esta vida, as almas devem cumprir a pena que neste mundo não cumpriram. Não, porém chegando ao estado de extrema miséria dos condenados, pois pela penitência reintegraram-se no estado de caridade, no qual aderiram a Deus como seu fim último, e pelo qual mereceram a vida eterna. Resta, pois, afirmar que, após esta vida, há algumas penas purgatórias, pelas quais são completadas as penitências que aqui não o foram.

197

CAPÍTULO CLXXXII

HÁ PENAS PURGATÓRIAS TAMBÉM PARA AS FALTAS VENIAIS

Acontece também que alguns deixam esta vida sem pecado mortal, mas com pecado venial, o qual não os afastou do fim último, bem que tenham pecado, devido à adesão indevida a coisas que levam ao fim último. Esses pecados são purgados, nos homens perfeitos, pelo fervor da caridade. Mas os que não são perfeitos devem purgá-los por alguma pena, porque não conseguem a vida eterna senão quem esteja imune de todo pecado e de todo defeito. É, portanto, necessário que existam penas purgatórias após esta vida. São elas purgatórias, devido à condição daqueles que as sofrem, pois, havendo neles caridade, pela qual têm a própria vontade conformada com a vontade divina, em virtude dessa mesma caridade, as penas que sofrem lhes são purgatórias. Por esse motivo, naqueles (como nos condenados) nos quais não há caridade, as penas não purgam, permanecendo neles para sempre a imperfeição proveniente do pecado, nos quais também a pena dura para sempre.

CAPÍTULO CLXXXIII

SE A PENA ETERNA DEVIDA A UMA CULPA TEMPORAL CONTRARIA A JUSTIÇA DIVINA

1 — Não contradiz à justiça divina sofrer alguém a pena perpétua, porque nem as leis humanas exigem que as penas sejam medidas pelo tempo para serem adequadas à culpa. Ora, para os pecados de adultério, de homicídio, cometidos que são em breve tempo, a lei humana impõe, às vezes, o exílio perpétuo, ou até mesmo a morte, pela qual para sempre o criminoso é afastado da sociedade. Se o exílio não é perpétuo, isso é por acidente, porque a vida humana não é perpétua, mas parece que a intenção do juiz é punir o criminoso perpetuamente. Por isso, também não é injusto se, para um pecado feito momentaneamente no tempo, Deus impuser uma pena eterna.

2 — Deve-se também considerar que ao pecador é infligida a pena eterna, mas somente

àquele que não se arrepende do pe-
198
cado, e, assim, nele, o pecado perdura até a morte. E porque na sua intenção peca para sempre, é razoável que Deus o puna eternamente.

3 — Além disso, cada pecado cometido contra Deus tem um certo grau infinito, se considerarmos que ele é cometido contra Deus. É certo que quanto mais importante é a pessoa contra quem se peca, tanto mais grave é o pecado: considera-se de maior gravidade dar uma tapa num militar, que num camponês; e, de muito maior gravidade, se for dada num príncipe ou no rei. Ora, sendo Deus de grandeza infinita, a ofensa contra Ele cometida, é, de certo modo, infinita. Logo, a pena devida a essa ofensa deve ser também, de certo modo, infinita.

Essa pena, porém, não pode ser infinita de modo intensivo, porque nada de criado é infinito em intensidade. Resta, por conseguinte, que ao pecado mortal é devida uma pena de duração infinita.

4 — Ademais, ao que pode ser corrigido, a pena temporal lhe é imposta para a correção ou purificação. Se, portanto, alguém não mais pode ser corrigido do pecado, porque a sua vontade está obstinadamente firme no pecado, como acontece com os condenados acima descritos, a sua pena não pode também ter fim.

CAPÍTULO CLXXXIV

O QUE FOI DITO ANTERIORMENTE CONVÉM TANTO AS ALMAS QUANTO ÀS OUTRAS CRIATURAS ESPIRITUAIS

1 — Porque o homem, sendo de natureza inteligente, assemelha-se aos Anjos, nos quais também, como nos homens, pode haver pecado, como já foi dito acima, o que foi dito também a respeito da glória, ou, das penas, deve ser aplicado à glória dos Anjos bons, e às penas dos Anjos maus.

Há somente uma única diferença entre os homens e os Anjos com relação à confirmação da vontade no bem e à obstinação dela no mal: é que isso se dá nas almas humanas quando se separam dos corpos, como acima foi dito; nos Anjos, porém, quando, no primeiro instante, estabeleceram Deus, de-
199
liberadamente, como próprio fim, ou, algo criado, desde então tornaram-se felizes ou miseráveis.

Nas almas, com efeito, a mutabilidade pode vir não só da liberdade da vontade, mas também da mutabilidade do corpo; no Anjo, porém, só da liberdade de arbítrio. Por isso, os Anjos, na primeira eleição, já conseguem a imutabilidade; mas as almas, só quando forem despojadas do corpo;

2 — Para se confessar a remuneração dos bons, recita-se no Símbolo da Fé Católica: "Creio na vida eterna". Essa vida não deve ser concebida como eterna, somente por causa da duração, mas muito mais devido à fruição.

Como, porém, devido a essa verdade muitas outras devem ser cridas, para que tudo referente às penas dos condenados e ao estado final por ela sejam compreendidas, acrescentou-se no Símbolo dos Padres: "na vida do século futuro". A expressão *século futuro* abrange todas essas verdades.

SEGUNDO TRATADO

SOBRE A ENCARNAÇÃO DO FILHO DE DEUS

CAPÍTULO CLXXXV

DA FÉ NA HUMANIDADE DE CRISTO

Porque, como inicialmente foi dito, a fé cristã refere-se principalmente a duas verdades, isto é, à divindade da Trindade e à humanidade de Cristo, após termos visto o que pertence à divindade e aos seus efeitos, resta-nos considerar o que pertence à humanidade de Cristo.

Como o Apóstolo escreveu na Primeira Carta a Timóteo que "Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores" (I Tim 1,15), parece ser conveniente tratarmos em primeiro lugar, de como o gênero humano caiu no pecado, para que, desse modo, torne-se também mais claro como, pela humanidade de Cristo, os homens são livres do pecado.

200

CAPÍTULO CLXXXVI

OS PRECEITOS DADOS AO PRIMEIRO HOMEM E A PERFEIÇÃO DO PRIMEIRO ESTADO

1 — Como foi dito acima, o homem foi posto por Deus no seu estado primitivo de modo que o corpo estivesse totalmente submisso à alma. Por sua vez, havia subordinação entre as partes da alma, de modo que as forças inferiores se submetessem, sem oposição, à razão, e que a própria razão humana também fosse submissa a Deus. Porque o corpo era submisso à alma, acontecia que nenhuma paixão poderia atingir o corpo que repugnasse ao domínio da alma sobre ele; por isso, não havia, para o homem, possibilidade de morte, nem de alguma enfermidade.

Devido à sujeição das forças inferiores à razão, o homem estava possuído de total tranqüilidade espiritual, porque a razão humana não era perturbada por paixão alguma desordenada.

Devido a ser a vontade submissa a Deus, o homem dirigia tudo para Deus, como a seu fim último, e nisso consistia a sua justiça e inocência.

Dessas três submissões, a última a que nos referimos era causa das demais, porque, considerando-se os elementos componentes do corpo, composto que ele é de elementos contrários, não lhe era natural ser submetido à dissolução nem a qualquer paixão contrária à vida. Também não era da natureza da alma que as forças sensíveis se submetessem sem repugnância à razão, porque as forças sensíveis dirigem-se para o que é deleitável ao sentido, o que se opõe freqüentemente à reta razão. Por conseguinte, isso acontecia devido à interferência de uma força superior, isto é, Deus, o Qual, como juntou ao corpo a alma racional, que transcende toda proporção do corpo e das forças corpóreas às quais pertencem as forças sensíveis, assim também concedeu à alma racional a força que pudesse conter o corpo acima de sua condição corpórea, e as forças sensíveis exigidas pela alma racional.

2 — Para que a razão mantivesse submetidas a si, firmemente, as forças inferiores, também ela deveria ficar firmemente submetida ao domínio de Deus, de Quem recebia a virtude excedente à sua condição natural, de que acima falamos.

201

3 — Foi assim o homem de tal modo constituído, que, se a razão não fosse submetida a Deus, nem o corpo poderia ser obediente às ordens da alma, nem as forças sensíveis dirigidas pela razão.

Devido a isso, havia no homem uma certa vida imortal e impassível, porque, se ele não pecasse, não morreria, nem sofreria paixões.

4 — Poderia, contudo, pecar, enquanto a sua vontade não fosse confirmada na posse do último fim, e, nesse estado, poderia sofrer e morrer.

A diferença entre a mortalidade e impassibilidade do primeiro homem e a imortalidade e impassibilidade que terão os santos na Ressurreição, consiste justamente em que estes não mais poderão sofrer ou morrer, porque as suas vontades estão totalmente confirmadas na posse de Deus, como já foi dito acima. Haverá, além disso, uma outra diferença: depois da Ressurreição, os homens

não mais se alimentarão, nem mais usarão do sexo. O primeiro homem, com efeito, foi criado tendo necessidade de alimentar-se para sustentar a própria vida e obrigado a promover a geração, para que, originado de um só homem, fosse multiplicado o gênero humano. Eis porque foram dados ao homem, naquela condição primitiva, dois preceitos. O primeiro é o seguinte: "Do fruto de todas as árvores do Paraíso, comereis" (Gen 2,16). O segundo é este: "Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra" (Gen 1,28).

CAPÍTULO CLXXXVII

O ESTADO PERFEITO DO PRIMEIRO HOMEM CHAMA-SE *JUSTIÇA ORIGINAL*, E SOBRE O LUGAR ONDE ELE FOI POSTO

1 — Esse estado do homem, assim tão bem ordenado, chama-se *justiça original.* Por ela, o homem estava subordinado ao seu superior, bem como todas as coisas inferiores subordinavam-se a ele, conforme lhe fora dito: "Dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu" (Gen 1,28). Também no homem as partes inferiores submetiam-se às superiores, sem repugnância.

202

2 — Esse estado foi concedido ao primeiro homem, não como a uma pessoa singular, mas como ao primeiro princípio da natureza humana, de modo que, por ele, fosse transmitido aos pósteros, juntamente com a natureza humana.

3 — E porque a cada um é devido o lugar que convém à sua condição, o homem, constituído assim com tanta ordem, foi posto em um lugar muito temperado e delicioso, para que lhe fosse tirado todo sofrimento de perturbações internas e externas.

CAPÍTULO CLXXXVIII

A ARVORE TO BEM E DO MAL E O PRIMEIRO PRECEITO DADO AO HOMEM

Porque o acima referido estado do homem dependia de que a vontade estivesse submetida a Deus, para que imediatamente após a sua criação o homem fosse acostumado a seguir a vontade de Deus, o Criador deu ao homem algumas ordens, permitindo-lhe que comesse do fruto de todas as árvores do Paraíso, mas lhe proibindo, sob cominação de pena de morte, de comer do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. Foi-lhe proibido comer do fruto dessa árvore, não porque ele fosse mal em si, mas para que o homem, ao menos, nesta pequena coisa, obedecesse a uma ordem tão-somente por ser dada por Deus. Assim é que comer do fruto da mencionada árvore tornou-se um mal. Aquela árvore, com efeito, foi chamada de *árvore da ciência do bem e do mal,* não porque ela possuísse uma força causadora de ciência, mas devido ao que aconteceu após ter sido comido o seu fruto. Tendo-o comido, o homem aprendeu por própria experiência a diferença que existe entre o bem da obediência e o mal da desobediência.

CAPÍTULO CLXXXIX

A SEDUÇÃO DE EVA PELO DIABO

O diabo, que já havia caído no pecado, vendo que o homem constituído naquele estado chegaria assim à felicidade

203

perpétua, mas que, não obstante, poderia pecar, procurou tirá-lo daquela retidão de justiça. Com esse intento, aproximou-se do homem e o atacou pelo lado mais fraco, tentando a mulher, cujo dom

ou luz de sabedoria era menor. Para mais facilmente levá-la à transgressão do preceito, por meio de mentiras, tirou-lhe o medo da morte e prometeu-lhe, conforme se lê no Livro do Gênesis (Gen 3,5), tudo aquilo que a criatura humana naturalmente deseja, isto é, que a ignorância seria afastada, dizendo-lhe: "Abrir-se-ão os vossos olhos"; que a sua dignidade seria elevada, dizendo-lhe: "Sereis como deuses"; que sua ciência seria aperfeiçoada, dizendo-lhe: "Conhecereis do bem e do mal". O homem, pela sua inteligência, naturalmente foge da ignorância e deseja a ciência. Pela sua vontade, que é livre por natureza, deseja a própria elevação e perfeição, de modo a ficar a nada submetido, ou, na medida do possível, só a um mínimo de coisas superiores a si.

CAPÍTULO CXC

O QUE LEVOU A MULHER AO PECADO

A mulher desejou, então, a própria elevação e a perfeição da ciência, juntando-se a isso a beleza e a doçura do fruto que a tentava para ser comido; desprezando, além disso, o medo da morte, ela transgrediu o preceito de Deus, o de não comer do fruto proibido, havendo, assim, no seu pecado, uma multiplicidade de pecados.

Primeiro, o da soberba, pela qual ela desejou, de modo desordenado, a própria elevação.

Segundo, a da curiosidade, pela qual quis ter ciência, além dos limites prefixados.

Terceiro, o de gula, pela qual, tentada pela sua vaidade, foi levada a comer do fruto.

Quarto, o de infidelidade, pela falsa consideração de Deus, enquanto acreditou nas palavras do diabo, contrárias às de Deus.

Quinto, o de desobediência, transgredindo o preceito de Deus.

204

CAPÍTULO CXCI

COMO O PECADO ATINGIU O HOMEM

O pecado chegou até o homem devido à persuasão da mulher, o qual, contudo, como diz o Apóstolo (I Tim 2,14), não foi seduzido como o foi a mulher, que acreditou nas palavras do diabo, contrárias às de Deus. Não lhe podia vir à mente que Deus, por uma mentira, o ameaçasse, nem que, sem motivo, lhe proibisse fazer algo de útil. Entretanto, atraído pela promessa do diabo, desejou indevidamente a própria elevação e a ciência. Ficando, por esses atos, a sua vontade já desviada da retidão da justiça e querendo mostrar-se também complacente com a esposa, seguiu-a na transgressão do preceito divino; e comeu o fruto proibido.

CAPÍTULO CXCII

A REVOLTA DAS FORÇAS INFERIORES CONTRA A RAZÃO É EFEITO DA CULPA DO PECADO

Porque essa tão ordenada integridade era toda causada pela sujeição da vontade humana a Deus, a conseqüência do pecado foi que, tendo sido a vontade humana desviada da sujeição a Deus, desaparecesse aquela perfeita sujeição das forças inferiores à razão, e, do corpo, à alma. Seguiu-se, então, que o homem sentisse, no apetite sensitivo inferior, movimentos desordenados de concupiscência, de ira e de paixões, não conforme a ordem da razão, mas muito mais a repelindo e obscurecendo. Essa é a repugnância da carne para o espírito, da qual as Escrituras falam. Porque, com efeito, o apetite e as demais forças sensitivas operam por meio de um instrumento corpóreo, mas a razão, sem órgão algum corpóreo, é conveniente que aquilo que pertence ao apetite sensitivo

seja imputado à carne. O que pertence, porém, à razão, é atribuído ao espírito, de modo a serem chamadas de substâncias espirituais aquelas que são separadas dos corpos.

205

CAPÍTULO CXCIII

DE COMO FOI IMPOSTA A PENA DE MORTE NECESSÁRIA

Seguiu-se também ao pecado que o homem sentisse no corpo o mal da corrupção, e, assim, ficasse incurso na necessidade de morrer, como se a alma não mais fosse capaz de conter para sempre o corpo, dando-lhe a vida. Daí tornar-se o homem passível e mortal, não apenas sendo capaz de sofrer e morrer como antes, mas devendo sofrer e morrer por necessidade.

CAPÍTULO CXCIV

SOBRE OS OUTROS DEFEITOS NA INTELIGÊNCIA E NA VONTADE, DECORRENTES DO PECADO

Muitos outros defeitos apareceram, no homem, como conseqüência do pecado. Havendo no apetite inferior os desordenados movimentos das paixões, e também, na inteligência, a carência da luz da sabedoria, que a iluminava antes, quando a vontade estava submetida a Deus, conseqüentemente, o afeto do homem submeteu-se às coisas sensíveis, pelas quais, afastando-se de Deus, começou a cometer muitos pecados. Depois, o homem submeteu-se aos espíritos imundos, acreditando que neles encontraria o auxílio para conseguir os meios para suas ações. Foi assim que foram introduzidos no gênero humano a idolatria e outras espécies de pecados, e quanto mais o homem por essas coisas se corrompia, tanto mais se afastava do conhecimento e do desejo dos bens espirituais e divinos.

CAPÍTULO CXCV

COMO ESSES DEFEITOS FORAM TRANSMITIDOS AOS DESCENDENTES

1 — O supracitado bem da justiça original foi concedido divinamente ao primeiro pai em vista do gênero humano, de

206

modo que, dele, fosse estendido aos pósteros. Ora, sabemos que sendo removida a causa, o é também o efeito. Logo, tendo sido, devido ao pecado próprio, o primeiro homem privado daquele bem, todos os pósteros deveriam o ser também. Assim é que, após o pecado do primeiro pai, todos os homens nasceram sem a justiça original, e com os defeitos dela derivados.

2 — Tal fato, entretanto, não é contra a ordem da justiça, como se Deus punisse, nos filhos, o delito do primeiro pai. Não o é, porque a pena em vista não consistiu senão em tirar deles os dons que foram concedidos sobrenaturalmente ao primeiro homem e que dele passariam para outros. Por isso, aos outros, esses dons não lhes eram devidos. Se-lo-iam apenas enquanto transmitidos pelo primeiro pai. Fato semelhante aconteceria, se um rei desse um feudo a um militar, que seria, por meio deste, transmitido aos seus herdeiros. Ora, se aquele militar ofendesse de tal modo ao rei que merecesse ser destituído do feudo, este não poderia mais passar para os herdeiros. Por isso, os pósteros são, com justiça, privados de um bem, por culpa do pai.

CAPÍTULO CXCVI

SE A PRIVAÇÃO DA JUSTIÇA ORIGINAL TEM NATUREZA DE CULPA NOS PÓSTEROS

Permanece, ainda, uma dificuldade que exige solução: se a privação da justiça original tem natureza culposa, naqueles que descenderam do primeiro pai.

1 — Sabemos que pertence à natureza da culpa, como anteriormente foi visto, que a ação má chamada de culposa seja feita sob o domínio da vontade daquele a que ela é imputada como culposa. Ninguém é, com efeito, culpado daquilo que não está nele poder de fazê-lo, ou não o fazer. Não está sob o poder de quem nasce, nascer ou não com justiça original. Conclui-se daí que a privação dela não lhe pode ser razão de culpa.

207

2 — Essa questão pode também ser facilmente resolvida, fazendo-se a distinção entre pessoa e natureza. Assim como em uma pessoa há muitos membros, há também na natureza humana muitas pessoas, de modo que muitos homens, participando da mesma espécie, podem ser considerados quase que como um só homem, como diz Porfírio. Deve-se aqui advertir que, no pecado de um homem, diversos membros cometem pecados diversos e não é exigido, para a imputabilidade da culpa, que cada pecado seja voluntário pela vontade dos membros em que se realizam, mas pela vontade daquilo que é o principal no homem, a saber, da parte intelectiva. Assim é que, se a vontade o ordenar, a mão não pode deixar de bater, ou o pé, de andar. Ora, a privação da justiça original é pecado da natureza, enquanto deriva da vontade desordenada do primeiro princípio, que foi, na natureza humana, o primeiro pai, e, assim, é voluntário com relação à natureza, isto é, com relação ao primeiro princípio da natureza. O pecado passa, pois, para todos os que receberem dele a natureza humana como se fossem seus membros e, por esse motivo, chama-se *pecado original*, isto é, porque tendo origem no primeiro pai é transmitido aos pósteros.

Daí referir-se esse pecado diretamente à natureza, enquanto os outros pecados atuais referem-se imediatamente à pessoa do pecador. O primeiro pai, com efeito, corrompeu a natureza humana pelo seu pecado, e esta natureza corrompida corrompeu as pessoas dos filhos, que a receberam do primeiro pai.

CAPÍTULO CXCVII

NEM TODOS OS PECADOS SÃO TRANSMITIDOS AOS DESCENDENTES

Não é também conveniente que todos os outros pecados do primeiro pai sejam transmitidos aos pósteros, nem os dos outros pais, porque o primeiro pecado do primeiro pai repeliu todo dom que fora conferido à natureza humana na sua pessoa, e, por isso, diz-se também que corrompeu (ou infectou) a natureza. Nos pecados que seguiram a este, não se encontram coisas semelhantes que possam ser subtraídos de toda a

208

natureza humana, mas coisas que são tiradas de um só homem, ou que apenas diminuem algum bem particular, quer dizer, pessoal, e assim elas não corrompem a natureza senão enquanto pertence a esta ou àquela pessoa. O homem, com efeito, não gera alguém semelhante a si por semelhança de pessoa, mas por semelhança de natureza. Por isso, não é transmitido aos pósteros, pelo pai, o pecado que vicia a pessoa. Mas o primeiro pecado, que viciou a natureza, foi a eles transmitido.

CAPÍTULO CXCVIII

O MÉRITO DE ADÃO NÃO FAVORECEU A REPARAÇÃO DOS PÓSTEROS

Embora o pecado do primeiro pai tenha infectado toda a natureza humana, não teria sido

possível que, pela sua penitência, ou por qualquer mérito seu pessoal, fosse reparada toda a natureza.

1 — É evidente que a penitência de Adão, ou qualquer outro mérito seu, foi ato de uma pessoa singular. Sabemos que a ação de um indivíduo não pode influir em toda a natureza da espécie. Ora, as causas que podem influir em toda a espécie são causas equívocas, e não unívocas. O sol é, com efeito, causa da geração de toda a espécie humana; mas um homem é causa de geração só de outro homem. Portanto, o mérito pessoal de Adão, ou de qualquer outro simplesmente homem, não poderia ser causa suficiente para reintegrar toda a natureza humana.

2 — Que por um ato singular do primeiro homem ficasse viciada toda a natureza humana, isso aconteceu acidentalmente, enquanto ele tendo sido privado do estado de inocência não o poderia transmitir aos descendentes. Mesmo voltando à graça, pela penitência, não poderia voltar à inocência primeira, juntamente com a qual foi divinamente concedido o supracitado dom de justiça original.

3 — É também evidente que este estado de justiça original foi um dom especial da graça, porque a graça não se adquire pelos méritos, mas é concedida gratuitamente por Deus. Assim, portanto, como o primeiro homem recebeu, no princípio.

209

a justiça original não por mérito seu, mas por dom divino, também, e muito mais após o pecado, não poderia merecê-la penitenciando-se ou seguindo qualquer outro modo.

CAPÍTULO CXCIX

A REPARAÇÃO DA NATUREZA HUMANA POR CRISTO

Convinha, portanto, que a natureza humana corrompida, como acima dissemos, fosse reparada pela Providência Divina.

1 — Não poderia ela chegar à perfeita beatitude, se a sua corrupção não fosse removida: porque a beatitude, sendo um bem perfeito, não pode sofrer nenhum defeito, muito menos este defeito que é o pecado, o qual, de certo modo, se opõe à virtude, que é o caminho para a beatitude, como dissemos acima. Sendo o homem feito para a beatitude, porque esta é o seu fim último, se o pecado não fosse removido, resultaria que a obra de Deus em tão nobre criatura estaria frustrada. Mas o Salmista mostra como isso é inconveniente, quando diz: "Para nada criastes os filhos dos homens?" (Sl 88,48). Por esse motivo, a natureza humana deveria ser reparada.

2 — Além disso, a bondade divina, quanto ao bem, excede a capacidade da criatura. Pelo que acima foi dito, ficou esclarecido que tal é a condição do homem, enquanto está nesta vida mortal, como nela não está imutavelmente confirmado no bem, também não está obstinadamente imutável no mal. Possui, pois, este estado da natureza humana, a capacidade de ser purificada da infecção do pecado. Não foi, com efeito, conveniente que a bondade divina deixasse essa capacidade ao abandono. Tê-la-ia deixado, porém, se não lhe tivesse providenciado o remédio da reparação.

CAPÍTULO CC

A NATUREZA HUMANA SÓ PODERIA TER SIDO REPARADA POR DEUS, E POR DEUS ENCARNADO

1 — Foi acima demonstrado que nem por Adão, nem por algum outro puro homem, poderia ser reparada a natureza

210

humana, já porque nenhum indivíduo humano era superior a toda a natureza, já porque nenhum outro homem pode causar a graça.

2 — Pela mesma razão, não poderia ser reparada a natureza humana por um Anjo, porque também o Anjo não pode ser causa da graça, nem ser para o homem o prêmio da beatitude perfeita, para a qual o homem devia ser novamente chamado, porque nela são semelhantes.

Conseqüentemente, tal reparação só podia ser realizada por Deus.

3 — Mas se Deus reparasse a natureza humana por sua vontade apenas ou apenas por sua força, a ordem da justiça divina não estaria observada, porque esta ordem exige satisfação pelo pecado cometido. Ora, é impossível Deus ser sujeito de satisfação ou de mérito, porque um ser sujeito de algo está submetido a outra coisa.

4 — Por essas razões, não cabia nem a Deus satisfazer pelo pecado de toda a natureza humana, nem a um puro homem, como se viu acima.

Foi conveniente, portanto, que Deus se fizesse homem, de modo que um e o mesmo ser pudesse reparar e satisfazer. Tal motivo da Encarnação divina é declarado por São Paulo, quando escreve: "Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores" (I Tim 1,15).

CAPÍTULO CCI

OUTRAS CAUSAS DA ENCARNAÇÃO DO FILHO DE DEUS

Há, além disso, outros motivos da Encarnação divina.

1 — Porque o homem afastou-se das coisas espirituais e entregou-se todo às coisas corpóreas, das quais ele, por si mesmo, não poderia sair para voltar a Deus, a sabedoria divina, que o criara, visitou, por meio da natureza corpórea que assumiu, este homem entregue às coisas corpóreas, para, pelos mistérios do seu corpo, reconduzi-lo às coisas espirituais.

211

2 — Foi também necessário, para o gênero humano, que Deus se fizesse homem para demonstrar a dignidade da natureza humana, e, assim, o homem não ficasse submetido ao demônio, nem às coisas corpóreas.

3 — Além disso, Deus querendo fazer-se homem, demonstrou simultaneamente a imensidade de seu amor para com o homem, e, por essa razão, os homens não mais ficassem a Ele submetidos pelo medo da morte, desprezada pelo primeiro homem, mas pelo afeto da caridade.

4 — Pela Encarnação foi também dado ao homem um certo exemplo daquela beata união, na qual a inteligência criada une-se, pelo seu ato intelectivo, ao Espírito incriado. Assim, não mais será incrível que a inteligência da criatura possa unir-se a Deus, vendo-lhe a essência, porque Deus uniu-se também ao homem, assumindo-lhe a natureza.

5 — Finalmente, completa-se, de certo modo, a universalidade de toda a obra divina, enquanto o homem, que foi criado por último, como que por um círculo, volta ao seu princípio, unindo-se ao princípio das coisas, pela obra da Encarnação.

CAPÍTULO CCII

O ERRO DE FOTINO ACERCA DA ENCARNAÇÃO DO FILHO DE DEUS

1 — Esse mistério da Encarnação divina, Fotino procurou esvaziá-lo o mais possível. Seguindo os erros de Ebião, Cerinto e Paulo de Samósata, afirmou que o Senhor Jesus foi puro homem, que não existira antes da Virgem Maria, mas que, por meio dos merecimentos de uma vida santa e pela sujeição à morte, mereceu a glória da divindade. Assim sendo, é chamado Deus, não devido à natureza, mas devido à graça da adoção.

2 — Se isso fosse verdadeiro, não se teria realizado a união de Deus com o homem, mas o homem teria sido deificado pela graça, o que não é próprio de Cristo, mas comum a todos os santos,

embora, devido à graça, uns sejam mais perfeitos que os outros.

212

3 — Esse erro é também contrário à Sagrada Escritura. É dito no Evangelho de São João: "No principio era o Verbo", e, logo após, é acrescentado: "E o Verbo se fez carne" (Jo 1,1). Por conseguinte, o Verbo que no princípio estava em Deus é que assumiu a carne. Não a assumiu, portanto, um homem que antes não fora deificado pela graça da adoção.

O Senhor disse: "Desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a d'Aquele que me enviou" (Jo 6,38). Ora, conforme o erro de Fotino, não seria conveniente que o Cristo descesse, mas que somente subisse. Lê-se, porém, em São Paulo: "Que quer dizer subiu, senão que também tenha descido às regiões inferiores da terra?" (Ef 4,9). Disso conclui-se claramente que Cristo não teria possibilidade de subir, se primeiro não tivesse descido.

CAPÍTULO CCIII

O ERRO DE NESTÓRIO ACERCA DA ENCARNAÇÃO E SUA REFUTAÇÃO

1 — Tentando fugir dessa conclusão, Nestório, em parte, afastou-se do erro de Fotino, porque afirmou que Cristo era Filho de Deus não apenas pela graça da adoção, mas pela natureza divina, na qual existe eternamente com o Pai; e, em parte, com ele concordou, afirmando que Deus não se uniu ao homem para constituir-se com este uma só pessoa, mas somente inabitando no homem. Segundo Fotino, com efeito, o homem Cristo é denominado Deus, só devido à graça; segundo Nestório, Ele é chamado de Filho de Deus, não porque seja verdadeiro Deus, mas devido à inabitação n'Ele do Filho de Deus, que se fez pela graça.

2 — Esse erro contradiz a autoridade da Sagrada Escritura. Com efeito, a esta união de Deus com o homem o Apóstolo chama *aniquilamento,* conforme se lê: "Ele, que era de condição divina, não reivindicou o direito de ser equiparado a Deus, mas *aniquilou-se* a Si mesmo, tomando a condição de servo" (Fil 2,71). Não há, porém, aniquilamento de Deus por inabitar pela graça em uma criatura racional. Se o houvesse, o Pai e o Espírito Santo também seriam aniquilados,

213

porque ambos inabitam na criatura racional pela graça, conforme o Senhor refere-se a Si mesmo e ao Pai: "Viremos a ele e nele faremos morada nossa" (Jo 14,23), e, o Apóstolo, ao Espírito Santo: "O Espírito de Deus habita em nós (I Cor 3,16).

3 — Além disso, não seria conveniente a um homem falar como Deus, se de fato não fosse pessoalmente Deus. Estaria falando de medo muito perigoso, ao afirmar: "Eu e o Pai somos um" (Jo 10,30); e: "Antes de Abraão ter sido. Eu sou" (Jo 5,58). Ora, a palavra *eu* demonstra a pessoa daquele que fala. Aqui, o homem era que falava. Logo, há uma só pessoa de Deus e do homem.

4 — Para excluir esses erros, no Símbolo dos Apóstolos e no Símbolo dos Padres, ao se fazer menção da Pessoa do Filho, foi acrescentado: "Que foi concebido do Espírito Santo, nasceu, padeceu e ressuscitou".

Não seriam atribuídos ao Filho de Deus predicados relativos ao homem, a não ser que uma pessoa fosse a de Deus e do homem, porque os predicados que convém a uma pessoa não podem convir à outrem, conservando cada uma a própria singularidade. Eis porque os predicados que são atribuídos a Paulo não são atribuídos a Pedro pelo mesmo motivo.

CAPÍTULO CCIV

O ERRO DE ARIO ACERCA DA ENCARNAÇÃO E SUA REFUTAÇÃO

1 — Para a unidade de Deus e do homem em Cristo, alguns encaminharam-se para uma sentença contrária à que acima nos referimos, e afirmaram que não somente há uma só pessoa de Deus e do homem, mas também uma só natureza. Quem por primeiro propôs esse erro foi Ario.

Este, para que os textos da Escritura, que dizem Cristo ser menor que o Pai, não pudessem ser referidos ao Filho de Deus senão enquanto assumiu a natureza humana, afirmou que em Cristo não havia outra alma que o próprio Verbo de Deus, de modo que o Verbo atuava como se fosse alma para o corpo de Cristo. Isso posto, conclui-se também que quando Cristo falava: "O
214
Pai é maior que Eu" (Jo 14,28), ou quando orava, ou se entristecia, tudo isso devia ser referido à própria natureza do Filho de Deus. Se assim fosse, seria concludente que a união do Filho de Deus com o homem teria sido realizada não só na pessoa, mas também na natureza.

2 — Mas é sabido que a unidade da natureza humana realiza-se na união da alma com o corpo. A falsidade da posição de quem diz que o Filho é menor que o Pai já foi acima demonstrada, quando afirmamos que o Filho é igual ao Pai.

Quanto à asserção de que o Verbo de Deus em Cristo estaria em lugar da sua alma, a falsidade de tal erro pode ser também evidenciada pelo que se afirmou acima: foi demonstrado que a alma une-se ao corpo como forma. Foi também demonstrado que é impossível Deus tornar-se forma de um corpo.

3 — Para evitar que Ario dissesse que isso devia entender-se com relação ao Sumo Deus Pai, pode demonstrar-se que o mesmo acontece com os Anjos. Estes, em sua natureza, não podem unir-se a um corpo, como forma desse corpo, porque são pela própria natureza separados dos corpos. Nem tampouco o Filho de Deus, por Quem os Anjos foram feitos (e isso Ario reconhece), pode ser forma de corpo.

4 — Além disso, se o Filho de Deus fosse criatura, como dolosamente afirmou Ario, contudo ele também afirmou que o Filho de Deus precede em beatitude a todos os espíritos criados. Ora, a natureza dos Anjos é tão excelente que impede que haja neles tristeza. Não haveria nos Anjos a verdadeira e completa felicidade, se algum dos seus desejos não se realizasse, pois é da essência da beatitude ser o bem final e perfeito, aquietando todo desejo. Assim sendo, muito menos poderia entristecer-se o Filho de Deus em sua natureza.

Mas lê-se nas Escrituras que Ele se entristeceu: "Começou (Jesus) a apavorar-se e angustiar-se" (Mc 14,33), e o próprio Cristo confessa a sua tristeza, quando diz: "A minha alma está possuída de tristeza mortal" (Mc 14,34). É evidente que a tristeza não poderia ser do corpo, mas de uma substância dotada de conhecimento. Convém, portanto, que juntamente com o Verbo e com o corpo de Cristo, houvesse nele outra substância passível de tristeza. Essa é que nós chamamos justamente de alma.
215

5 — Finalmente, se Cristo assumiu aquilo que pertence à nossa natureza, para nos libertar dos pecados, era, para nós, mais necessário sermos purificados na alma, na qual o pecado tem a sua origem e que é sujeito do pecado. Por conseguinte, não assumiu um corpo sem alma, mas assumiu um corpo com a sua alma, porque é a alma que devia principalmente assumir.

CAPÍTULO CCV

O ERRO DE APOLINARIO ACERCA DA ENCARNAÇÃO E SUA REFUTAÇÃO

1 — Esses argumentos destroem também o erro de Apolinário, que tendo primeiramente seguido Ario entendeu, mais tarde, admitir outra alma em Cristo que não fosse o Verbo do Pai. Mas como não seguia o erro de Ario, no qual o Filho deve ser chamado de criatura, e como muitas coisas são atribuídas a Cristo que não podem ser referidas ao corpo nem ao Criador, como a tristeza, o temor e coisas semelhantes, viu-se, por fim, Apolinário forçado a admitir outra alma em Cristo que desse a sensibilidade ao corpo e que pudesse ser sujeito daquelas paixões, mas carecente de razão e inteligência. O próprio Verbo, então, substituiria a razão e a inteligência de Cristo homem.

2 — Que isso seja falso, pode-se demonstrar por muitas razões.

Primeiro, porque é contra a essência da natureza humana que uma alma não racional seja forma do homem, devendo, porém, o corpo ter uma forma. Ora, deve-se pressupor que nada de

monstruoso nem de antinatural houvesse na Encarnação de Cristo.

Segundo, porque seria contra a finalidade de Encarnação, que é a reparação da natureza humana. Ora, a natureza humana deve ter a sua reparação iniciada principalmente na parte intelectiva, que pode ser a participante do pecado. Logo, era conveniente que o Verbo assumisse principalmente a parte intelectiva do homem.

Terceiro, porque é dito que Cristo admirava-se das coisas. Ora, admirar-se é próprio da alma racional e não pode

216

de modo algum convir a Deus. Eis porque, assim como a tristeza exige que se admita uma alma sensitiva em Cristo, também a admiração exige que se admita em Cristo a parte intelectiva da alma.

CAPÍTULO CCVI

O ERRO DE EUTÍQUIO QUE AFIRMA QUE A UNIÃO FOI FEITA NA NATUREZA

1 — Eutíquio seguiu algumas sentenças desses heréticos. Ensinava, com efeito, que, após a Encarnação, havia uma só natureza de Deus e do homem, mas não afirmou que Cristo carecesse de alma, de inteligência ou daquelas coisas exigidas para a inteligência da natureza humana.

2 — A falsidade dessa opinião aparece claramente.

A natureza é, em si, perfeita e incomunicável. Ora, a natureza, que é em si mesma perfeita, não pode unir-se a outra para formar uma só natureza, a não ser ou que uma se converta na outra, como o alimento converte-se naquele que o toma; ou que uma outra dela surja inteiramente diferente, como a lenha que se converte na natureza do fogo; ou que ambas se transformem em uma terceira, como os elementos no corpo misto.

Mas a imutabilidade divina é totalmente incompatível com essas conversões, porque aquilo que se converte em outra coisa não é imutável, ou aquilo que com outra coisa em algo mistura-se. Como a natureza divina é perfeita em Si mesma, de maneira alguma pode acontecer que se una com outra natureza para formarem ambas uma só.

3 — Ademais, se alguém observar a ordem das coisas, verificará que o acréscimo de uma perfeição maior faz variar a espécie de uma natureza. Ora, o ser que somente vive, como a planta, tem espécie diferente da do ser que somente existe. O ser que existe, vive e sente, como o animal, é de espécie diferente da do ser que somente vive, como a planta. Prossigamos: o ser que existe, vive, sente e raciocina, como o homem, é de espécie diferente da do ser que somente existe, vive

217

e sente, como o animal bruto. Logo, se aquela natureza, que se afirma Cristo ter, possuía sobre todas essas perfeições o que é divino, conclui-se que aquela natureza era de diferente espécie da espécie da natureza humana, como também o era da espécie do animal bruto.

4 — Finalmente, se em Cristo houvesse uma só natureza, Ele nem seria homem da mesma espécie que os demais. Mas tal afirmação a respeito de uma só natureza é falsa, porque Cristo teve a sua origem, dos homens, segundo a carne, como se lê no início do Evangelho de São Mateus: "Livro da geração de Jesus Cristo, filho de David, filho de Abraão".

CAPÍTULO CCVII

CONTRA O ERRO DOS MANIQUEUS, QUE AFIRMAM QUE CRISTO NÃO POSSUÍA UM CORPO VERDADEIRO, MAS FANTÁSTICO

1 — Fotino esvaziou o mistério da Encarnação, negando a natureza divina de Cristo. Maniqueu também a esvaziou, mas Lhe negando a natureza humana; porque ele afirmava que toda criatura corpórea foi criada pelo diabo, dizia também não ser conveniente que o Filho de Deus, que é bom, assumisse uma criatura do diabo, e, por isso, considerou Cristo como não possuindo

verdadeira carne, mas um corpo fantástico. Assim sendo, para ele, tudo aquilo que, no Evangelho, lê-se, como pertencendo à natureza humana de Cristo, é fantástico, não real.

2 — Tal posição claramente opõe-se à Sagrada Escritura, pois esta afirma que Cristo nasceu da Virgem, que foi circuncidado, que teve fome, que se alimentou e que esteve sujeito a tudo que pertence à natureza humana carnal. Considerou, portanto, como falso tudo isso que a Escritura, nos Evangelhos, narra a respeito de Cristo.

3 — Além disso, Cristo disse de Si mesmo: "Aqui nasci e vim ao mundo para testemunhar a verdade" (Jo 18,37). Ora, Cristo não teria sido testemunha da verdade, mas sim, da falsidade, se não demonstrasse em Si mesmo o que de fato era, principalmente quando predissera que iria sofrer tudo aquilo

218

que não se pode sofrer sem ter verdadeiramente carne, isto é, que seria entregue nas mãos dos homens, que seria cuspido, flagelado e crucificado. Logo, afirmar que Cristo não tenha possuído verdadeira carne, e também que Ele sofreu só aparentemente, mas não na realidade, é dar a Ele como falso.

4 — Demais, afastar os homens de uma opinião verdadeira é próprio do homem enganador. Aceitando-se, porém, a tese de Maniqueu, Cristo foi um enganador. Ora, tendo aparecido após a Ressurreição aos discípulos que naquela ocasião pensaram ser Ele um espírito ou um fantasma, para tirar-lhes da mente essa suspeita, disse-lhes: "Palpai e vede, porque um espírito não tem carne e ossos, como Me estais vendo ter" (Lc 24,36). Lê-se também um outro texto da Escritura que, quando andava sobre o mar, e os discípulos, cheios de medo, pensaram que era um fantasma, o Senhor lhes disse: "Sou Eu, não temais" (Mc 6,50).

Se, portanto, a opinião dos maniqueus fosse verdadeira. Cristo teria sido, de fato, um enganador. Mas Cristo disse de Si mesmo ser a verdade (Jo 14,6). Logo, aquela opinião é falsa.

CAPÍTULO CCVIII

CRISTO POSSUI CORPO VERDADEIRO, NÃO CORPO CELESTE, CONTRA VALENTINO

1 — Valentino, se bem que confessasse que Cristo tivesse verdadeiro corpo, contudo, afirmava não ter Ele assumido da Virgem Sua carne, mas que trouxera um corpo formado no céu, e que este corpo passou pelo da Virgem nada recebendo dela, como a água passando por um cano.

2 — Essa opinião é também contrária à verdade das Escrituras.

São Paulo escreve na Carta aos Romanos: "Que foi feito (Cristo) originando-se do sêmen de Davi, segundo a carne" (Rom 1,3); e, na Carta aos Gálatas: "Deus enviou o seu Filho feito de mulher" (Gal 4,4). Lê-se também no Evangelho de São Mateus: "E Jacó gerou José, esposo de Maria, da qual

219

nasceu Jesus, chamado Cristo"; continuando, o Evangelista chama-a de "Mãe", e acrescenta: "Tendo Maria, sua mãe, se casado com José" (Mt 1,18). Ora, todos esses textos seriam falsos se não tivesse assumido da Virgem a sua carne. Logo, é falso que tenha trazido um corpo celeste.

3 — Quanto ao que São Paulo diz: "O segundo Homem, do céu, é celeste" (I Cor 15,47), deve ser interpretado como Cristo tendo descido do céu segundo a divindade, não, porém, segundo a substância do seu corpo.

4 — Além disso, não haveria razão alguma para que o Filho de Deus, trazendo um corpo do céu, entrasse no seio da Virgem, se d'Ela nada assumisse. Seria, com efeito, mais ficção do que realidade, se demonstrasse ter recebido d'Ela, porque saiu do seu seio, o que na realidade não recebeu. Ora, como toda falsidade deve ser afastada de Cristo, deve-se também simplesmente confessar que Cristo saiu do seio da Virgem, porque d'Ela recebeu a carne.

CAPÍTULO CCIX

QUAL A SENTENÇA VERDADEIRA DA FÉ A RESPEITO DA ENCARNAÇÃO

1 — Das premissas postas nos capítulos anteriores, podemos concluir que, conforme a verdadeira Fé Católica, havia em Cristo verdadeiro corpo da nossa natureza, verdadeira alma racional e, juntamente, a perfeita divindade. Essas três substâncias uniram-se em uma só pessoa, mas não em uma só natureza[50].

220

2 — Alguns, porém, ao exporem essa verdade, andaram por caminhos errados. Considerando que tudo que advém a um ser já completo é-lhe acrescentado acidentalmente, como as vestes, ao homem, afirmaram eles que a humanidade uniu-se à divindade na pessoa do Filho de Deus por união acidental, de modo que a natureza assumida fosse referida à pessoa do Filho, como as vestes, ao homem. Para confirmarem a sua sentença, buscaram o testemunho de São Paulo, quando este dizia de Cristo que "pela aparência (*habitus*), mostrou-se como homem" (Fil 2,7).

Considerava também que pela união da alma e do corpo constituiu-se um determinado indivíduo de natureza racional, que é chamado de pessoa.

221

3 — Se, portanto, a alma de Cristo uniu-se ao corpo, não podiam também eles deixar de reconhecer que, como efeito de tal união, constituir-se-ia pessoa. Seguir-se-ia daí que em Cristo haveria duas pessoas: a pessoa que assume e a pessoa assumida.

No homem vestido, com efeito, não há duas pessoas, porque a veste não tem natureza de pessoa. Se, porém, a veste for considerada como pessoa, no homem vestido haverá duas pessoas.

4 — Para evitar essa conclusão, alguns afirmaram que a alma de Cristo nunca se uniu ao corpo, mas que a pessoa do Filho de Deus assumiu, separadamente uma alma e um corpo.

5 — Mas essa opinião, tentando fugir de uma sentença inconveniente, cai em outra ainda mais inconveniente: leva a concluir que Cristo não foi verdadeiro homem. Não o teria sido, seguindo-se essa sentença, porque a verdadeira natureza humana exige a união da alma e do corpo, porque só é homem o ser que se compõe dessas duas naturezas.

Essa sentença leva também à conclusão que em Cristo não havia verdadeira carne e que nenhum dos seus membros foi verdadeiro. Ora, sem a alma, não pode haver olhos, nem mãos, nem carne, a não ser que tais realidades sejam consideradas equivocamente, como elas são vistas em

---

[50] a) Escreve o Teólogo Tomista Billuart, comentando o texto da *(Suma Teológica)* de São Tomás, referente aos conceitos de natureza e pessoa: "*Natureza* aqui é considerada como sendo a perfeita essência da coisa que é explicada pela definição essencial, isto é, considerada como sendo *aquilo que a coisa é;* considerada não só no sentido de natureza comum, bem como no sentido de natureza individual e singular, como há em Cristo. *Unir-se na natureza* é unir-se de tal modo que dessa união resulte uma só natureza, como uma só natureza resulta da união da alma com o corpo, da matéria com a forma.

Pessoa define-se como substância individual e incomunicável, de natureza intelectual. *Unir-se na pessoa* é a união de pessoas da qual não resulta uma outra pessoa, além daquela a que se une. Por conseguinte, quando a união é feita na pessoa, as naturezas unem-se de tal modo que a união ou unificação fique terminada em uma só pessoa subsistente em ambas as naturezas" (Billuart, Carlos Renato. *Cursos Theologiae.* Lecofre, Paris, 1905, II, p. 362.)

b) No Concílio de Calcedônia (451) foi definido, como Dogma de Fé, a unidade de Pessoa e a duplicidade de Naturezas em Cristo, nos seguintes termos:

"Seguindo, pois, aos Santos Padres, todos unânimes confessamos que há um só e mesmo Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, o mesmo perfeito na divindade e o mesmo perfeito na humanidade.

Verdadeiramente Deus, e o mesmo verdadeiramente homem com alma racional e com corpo.

Consubstancial ao Pai quanto à divindade, e o mesmo consubstancial conosco quanto à humanidade, *semelhante em tudo a nós, com exceção do pecado* (Heb 4,15).

Gerado do Pai antes dos séculos, quanto à divindade, e, o mesmo, gerado de Maria Virgem, quanto à humanidade.

Que se há de reconhecer a um só e mesmo Cristo Filho Senhor Unigênito em duas naturezas, sem confusão, sem troca, sem divisão, sem separação, jamais tirada a diferença das naturezas devido à união, mas mais conservando cada natureza à sua propriedade e concorrendo em uma só pessoa e em uma só hipóstase, não partido ou dividido em duas pessoas, mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo Senhor Jesus Cristo, como nos ensinaram antigamente acerca d'Ele os Profetas e o Próprio Jesus Cristo, e no-lo transmitiu o Símbolo dos Padres.

Assim, pois, após ter sido, com toda exatidão e cuidado, por nós em todos os seus aspectos elaborada esta fórmula, definiu o santo e ecumênico Concílio que a ninguém será lícito pronunciar, escrever, compor, sentir ou ensinar, aos outros, outra fé." (Dz. 148.)

uma pintura, e em uma estátua.

Conclui-se, do mesmo modo, que Cristo não morreu verdadeiramente. Sabemos que a morte é a privação da vida. Ora, é evidente que a vida da divindade não podia ser privada pela morte, e que o corpo também não podia estar vivo, se a alma não lhe estivesse unida.

Concluiu-se, finalmente, que o corpo de Cristo não podia sentir, porque o corpo não sente senão estando a alma unida a si.

6 — Além disso, essa opinião cai no erro de Nestório, erro que ela justamente queria evitar. Consistiu o erro de Nestório em afirmar que o Verbo de Deus estava unido a Cristo homem pela habitação da graça, de modo que o Verbo estava naquele homem como no seu templo. Pouco importa, ao propósito, dizer que o Verbo está no homem como num templo,

222

ou que se junte a natureza humana ao Verbo, como a veste, ao que com ela está vestido, a não ser para afirmar algo de pior, porque, então, nem se pode confessar que Cristo foi verdadeiro homem. Esta opinião foi, aliás, merecidamente, condenada.

7 — Demais, o homem vestido não pode ser a pessoa de veste nem da roupa com que se cobre, nem se pode de maneira alguma dizer que ele tenha a natureza específica da roupa. Ora, se o Filho de Deus assumiu a natureza humana como uma veste, não pode, de maneira alguma, ser chamado de pessoa da natureza humana, e também não se poderia afirmar que o Filho de Deus tenha sido, com os demais homens, da mesma espécie. Mas o Apóstolo, quanto a isso, escreveu que Cristo "foi feito semelhante aos homens" (Fil 2,7).

Por isso, tal sentença deve ser totalmente evitada.

CAPÍTULO CCX

NÃO HÁ EM CRISTO DOIS SUPOSTOS

1 — Outros, tentando evitar os inconvenientes, precedentes, afirmaram, com efeito, que em Cristo a alma uniu-se ao corpo e, mediante esta união, fez-se um determinado homem, que dizem que foi assumido pelo Filho de Deus na unidade da pessoa, e, em razão dessa assunção, dizem também que aquele homem é filho de Deus, e que o Filho de Deus é aquele homem. Afirmam, além disso, que a predita assunção refere-se só à unidade de pessoa e, desse modo, pretendem confessar que em Cristo há uma só pessoa de Deus e de homem.

Como, porém, o homem que dizem constituído de alma c corpo é um certo suposto, ou hipóstase, da natureza humana, eles põem em Cristo dois supostos e duas hipóstases: um, da natureza humana, criado e existindo no tempo; outro, da natureza divina, incriado e eterno. Assim, essa sentença, embora verbalmente pareça diferenciar-se da de Nestório, na realidade conduz ao mesmo erro deste.

223

2 — Sabe-se que pessoa nada mais é que a *substância individual de natureza racional.*

Ora, sendo a natureza humana uma natureza racional, pelo próprio fato de se pôr em Cristo algum suposto (ou hipóstase), criado e existindo no tempo e pertencente à natureza humana, põe-se também n'Ele uma pessoa existindo no tempo e criada, pois o nome de suposto (ou de hipóstase) quer significar justamente uma substância individual. Logo, os que põem em Cristo dois supostos (ou hipóstases), se entendem o que dizem, põem também necessariamente n'Ele duas pessoas.

3 — Ademais, quando dois seres se diferenciam pelo suposto, o que convém a um não convém ao outro. Se, com efeito, não é o mesmo suposto do Filho de Deus e do Filho do Homem, conclui-se que as propriedades do Filho do Homem não podem ser atribuídas ao Filho de Deus, e vice-versa. Não se poderia, portanto, afirmar que Deus foi crucificado, que nasceu da Virgem. Ora, esta é justamente a impiedade nestoriana.

Se alguém quiser afirmar que as propriedades do Filho do Homem são atribuídas ao Filho de Deus, e vice-versa, devido à unidade de pessoa realizada em dois supostos diferentes, deve-se a ele responder que essa distinção é totalmente infundada, porque é evidente que o suposto eterno do

Filho de Deus nada mais é que sua própria pessoa. Portanto, tudo o que fosse dito do Filho de Deus com relação à sua pessoa, seria dito também com relação ao seu suposto; mas as propriedades do Filho do Homem não seriam atribuídas ao Filho de Deus em relação ao suposto, porque é afirmado que o Filho de Deus difere do Filho do Homem pelo suposto. Nem, portanto, as propriedades do Filho do Homem poderiam ser atribuídas ao Filho de Deus em relação à pessoa, como nascer da Virgem, morrer, etc.

4 — Além disso, se o nome de Deus é atribuído como predicado de um sujeito que existia no tempo, essa atribuição é recente e nova. Mas tudo aquilo que de modo recente e novo é dito de Deus, não é Deus, mas é feito Deus. Ora, o que é feito Deus, evidentemente, não é naturalmente Deus, mas o é somente por adoção. Daí concluir-se que aquele homem não foi verdadeira e naturalmente Deus, mas por adoção. Essa afirmação pertence também ao erro de Nestório.

224

CAPÍTULO CCXI

HÁ EM CRISTO UM SÓ SUPOSTO E UMA SÓ PESSOA

1 — Deve-se, portanto, dizer que em Cristo não há apenas uma só pessoa de Deus e do homem, mas também que há um só suposto e uma hipóstase. Deve-se dizer, outrossim, que há n'Ele não uma só natureza, mas duas.

2 — Para esclarecimento dessa verdade convém considerar que os nomes de pessoa, hipóstase e suposto designam uma realidade completa. Por isso, não se pode dizer que a mão, ou a carne ou alguma outra parte do corpo sejam pessoa, mas o é o todo que é este homem.

Os nomes que são comuns às substâncias e aos acidentes individualizados, como os adjetivos indivíduo e singular, podem ser aplicados ao todo e às partes. As partes, com efeito, têm algo de comum com os acidentes, enquanto não existem por si mesmas, mas em outro ser. Mas a inerência de ambos é diferente. Pode-se, pois, dizer que a mão de Sócrates ou de Platão é um certo indivíduo ou algo singular, sem serem, contudo, hipóstase, suposto ou pessoa.

Deve-se, além disso, considerar que, vista em si mesma, a reunião de realidades diversas constitui, por vezes, um ser completo (outras vezes, porém, o acréscimo de nova realidade não constitui um ser completo), como, por exemplo, na pedra, a reunião de quatro elementos constitui um ser completo. Por esse motivo, aquilo que é constituído de elementos pode ser dito, na pedra, suposto (ou hipóstase), mas não pode ser chamado de pessoa, porque não é hipóstase de uma natureza racional.

No animal, porém, a composição dos elementos não o torna um ser completo, mas compõe apenas uma parte dele, isto é, o corpo, porque é necessário o acréscimo de outra coisa para tornar-se animal completo, a saber, da alma. Assim sendo, a reunião dos elementos no animal não o constitui pessoa (ou hipóstase). É, porém, suposto (ou hipóstase) o animal completo. Além disso, no animal, a composição dos elementos não é menos eficaz que na pedra, mas o é muito mais, porque essa composição é ordenada para a constituição de um ser mais nobre.

225

Assim sendo, deve-se dizer que nos demais homens (mas não em Jesus Cristo) a união da alma e do corpo constitui uma hipóstase e suposto, porque nada há neles acrescido ao corpo e à alma.

3 — No Senhor Jesus Cristo, porém, é acrescida à alma e ao corpo uma terceira substância: a divindade. Por conseguinte, em Jesus Cristo, o todo constituído de alma e corpo não é separadamente suposto, hipóstase, nem pessoa. N'Ele, suposto, hipóstase ou pessoa é aquilo que consta de três substâncias, isto é, de corpo, de alma e de divindade, e, desse modo, como em Cristo há uma só pessoa, há também um só suposto (e uma só hipóstase).

N'Ele, porém, a união da alma e do corpo realiza-se de modo diferente daquela que a divindade une-se à alma e ao corpo. A alma, com efeito, junta-se ao corpo como sua forma, e de ambos é constituída uma natureza, a natureza humana. Mas a divindade não se une à alma e ao

corpo como forma, ou como parte integrante, porque isso vai contra a natureza da perfeição divina. Por isso, da união da alma, do corpo e da divindade não se constitui uma só natureza, mas foi a própria natureza divina, que é em si mesma completa e simples, bem como, de certa maneira, incompreensível e inefável, que assumiu a natureza humana composta de alma e corpo, o que se realizou pela infinita virtude de Deus.

4 — Sabemos que quanto um agente é mais poderoso, tanto mais é capaz de acomodar a si o instrumento para as operações. Assim, pois, como a virtude divina é infinita devido a Deus ser infinito, e também é incompreensível, da mesma maneira o modo pelo qual Cristo uniu a si a natureza humana, como sendo ela um certo instrumento feito para a salvação humana, nos é inefável e supera toda outra união de Deus com a criatura.

5 — E porque, como já dissemos, pessoa, hipóstase e suposto designam uma realidade completa, se a natureza divina estivesse em Cristo como parte, e não como realidade completa, como a alma é parte no composto humano, a unidade da pessoa de Cristo não se referiria somente à natureza divina, mas haveria um composto de três partes, como, no homem, pessoa, hipóstase e suposto é algo constituído de alma e corpo. Como, porém, a natureza divina é uma realidade completa que assumiu a si, por certa união inefável, a natureza humana,

226

pessoa, em Cristo, salva-se somente pelo lado da natureza divina, bem como hipóstase e suposto. Portanto, a alma e o corpo são trazidos para a personalidade da pessoa divina, de modo que haja nela a Pessoa do Filho de Deus e a pessoa do Filho do Homem, e assim, também, a hipóstase e o suposto.

6 — Pode também ser encontrado, nas criaturas, uma certa semelhança dessa união.

Sabemos que a substância e o acidente não se unem de modo a constituírem um terceiro ser, sendo que, assim, nessa união, o sujeito não está como parte, mas é algo completo e constitui a pessoa, hipóstase ou suposto. O acidente é acrescido à personalidade do sujeito de tal modo que homem e homem branco constituem uma só pessoa, e também uma só hipóstase e um só suposto. Por certa semelhança com esse exemplo, a pessoa, hipóstase e suposto do Filho de Deus é também pessoa, hipóstase e suposto da natureza humana de Cristo.

7 — Devido a essa semelhança do exemplo com a realidade é que alguns, não discernindo a diferença entre a realidade e o exemplo, presumiram afirmar que a natureza humana de Cristo degrada-se à categoria de acidente, e que, conseqüentemente, se une acidentalmente ao Filho de Deus.

8 — Das razões precedentes conclui-se, com evidência, que em Cristo outra pessoa não há senão a eterna, que é a própria pessoa do Filho de Deus, e que também não há outra hipóstase ou suposto.

9 — Por conseguinte, quando se chama de Cristo a *este homem,* faz-se referência ao suposto eterno. Por ser feita referência ao suposto eterno, contudo, o nome de *homem* não deve ser atribuído de modo equívoco a Cristo e aos outros homens. A equivocação, com efeito, não é considerada devido à diversidade de suposição, mas devido à diversidade de significação. Assim, o nome *homem* atribuído a Pedro e a Cristo significa a mesma coisa, isto é, a natureza humana, mas esse nome não supõe para a mesma coisa, porque referindo-se a Cristo, supõe para o suposto eterno do Filho de Deus; referindo-se a Pedro, porém, supõe para um suposto criado.

10 — A cada um dos supostos de uma natureza podem ser atribuídas as propriedades das naturezas das quais são supostos. Ora, havendo em Cristo um só suposto da natureza divina

227

e da natureza humana, é claro que pode ser atribuído indiferentemente a este suposto de ambas as naturezas (usando-se de um termo relativo à natureza ou à pessoa divina ou humana) as propriedades da natureza divina e as propriedades da natureza humana, como, por exemplo, dizer que o Filho de Deus é eterno e que o Filho de Deus nasceu da Virgem; ou, também, dizer que este homem é Deus, criou as estrelas, nasceu, morreu e foi sepultado.

O predicado é atribuído ao sujeito segundo uma forma ou segundo uma matéria, como, por exemplo, diz-se que Sócrates é branco, segundo a brancura, ou que Sócrates é racional, segundo a alma. Ora, acima foi dito que em Cristo há duas naturezas em um só suposto. Se, portanto,

referirem-se ao suposto, podem ser indiferentemente atribuídos a Cristo predicados humanos ou divinos. Deve-se, porém, discernir a razão por que esses predicados são atribuídos a Cristo: porque os predicados divinos referem-se a Cristo conforme a natureza divina; os predicados humanos, porém, conforme a natureza humana.

CAPÍTULO CCXII.

O QUE EM CRISTO SE DIZ UNO E MÚLTIPLO

Porque há em Cristo uma só pessoa e duas naturezas, consideremos agora, respeitando-se a conveniência das mesmas, o que n'Ele possa ser dito uno ou múltiplo.

1 — Devemos afirmar que são múltiplas, em Cristo, todas as propriedades que se multiplicam de acordo com a diversidade das naturezas. A respeito disso, devemos considerar, em primeiro lugar, que sendo a natureza recebida por geração, ou nascimento, e havendo em Cristo duas naturezas, necessariamente há também n'Ele duas gerações ou nascimentos: uma eterna, pela qual recebe, do Pai, a natureza divina; outra, temporal, pela qual recebeu a natureza humana, da mãe.

2 — Semelhantemente devem ser tidas como múltiplas em Cristo as propriedades de cada natureza e que são de modo adequado atribuídas a Deus e ao homem. São, com efeito,
228
atribuídas a Deus inteligência e vontade, bem como as suas respectivas perfeições, a saber: a ciência e a sabedoria; a caridade e a justiça. A inteligência e a vontade são também atribuídas a Cristo enquanto homem, pois as duas pertencem à alma humana, bem como as perfeições de ambas, como a sabedoria, a justiça e outras semelhantes perfeições. Por esse motivo, deve-se afirmar que em Cristo há duas inteligências: a divina e a humana; duas vontades, duas ciências e duas caridades: uma criada, outra incriada.

3 —-As propriedades do suposto (ou hipóstase) devem ser tidas como unas em Cristo.

Portanto, se o ser for tido como sendo um só ser do suposto, parece que se deva afirmar que em Cristo há um só ser. Isso é claro: quando as partes estão separadas, cada uma tem o próprio ser. Mas quando estão unidas no todo, cada uma não tem o próprio ser, pois todas elas existem pelo ser do todo. Assim sendo, e se considerando em Cristo um suposto integrado de duas naturezas, nele só pode haver um ser, como só há um suposto.

4 — Porque as operações pertencem aos supostos e os seguem, alguns supuseram que, como em Cristo só há um suposto, n'Ele não pudesse haver senão uma só operação. Mas estes não pensaram retamente.

Ora, em cada indivíduo há muitas operações, se nele há muitos princípios para as mesmas. Assim é que, no homem, a operação intelectiva é diversa da sensitiva, porque a inteligência e os sentidos são princípios diferentes; no fogo, um é o ato de aquecer, outro, o de elevar-se, porque o calor é um princípio diferente da leveza. Com efeito, a natureza relaciona-se com a operação, como sendo o seu princípio. Logo, não há uma só operação em Cristo devido a existir um só suposto, mas há n'Ele duas operações, porque há duas naturezas.

Na Santíssima Trindade, porém, dá-se o contrário: há uma só operação das Três Pessoas, porque há só uma natureza.

5 — Entretanto, a operação da humanidade participa, em Cristo, de algo da operação da potência divina. Nos atributos que se referem a um suposto, os demais são usados como instrumento do principal, como as demais partes do homem são instrumentos da sua inteligência.
229

Ora, a humanidade, em Cristo, é como um instrumento da divindade. É evidente que o instrumento age em virtude do agente principal. Assim sendo, encontra-se no instrumento não só a virtude que lhe é própria, mas também a do agente principal. Por exemplo: pela atividade própria do machado, é talhada a madeira para se fazer o caixão; mas o machado é impulsionado pelo carpinteiro. Assim também, em Cristo, a operação da natureza humana possuía uma certa força,

acima da potência humana, que provinha da divindade.

Quando Ele tocou no leproso, esse ato foi da sua natureza humana; mas que aquele toque tenha curado a lepra, isso procedia da força da Sua divindade. Por esse motivo, todas as suas ações e paixões humanas eram salutíferas, isto é, pela virtude divina. É também por esse motivo que Dionísio denominou de *teândrica* a ação humana de Cristo, termo que significa virtude de Deus, justamente porque procedia da humanidade enquanto nela havia a virtude da divindade.

6 — Alguns também ficaram em dúvida se havia em Cristo uma só filiação, devido a ser um só suposto, ou se havia duas, devido à dupla natividade. Parece, entretanto, que são duas filiações. Ora, multiplicando-se as causas, multiplicam-se também os efeitos. Como em Cristo há duas natividades, e como a natividade é causa da filiação, conseqüentemente parece que há também duas filiações.

7 — Essa afirmação, de que em Cristo há duas filiações, não é prejudicada pela de que a filiação é uma relação pessoal e que constitui a pessoa, porque essa última só é verdadeira em se tratando da filiação divina. A filiação humana, porém, não é constitutiva de pessoa, mas advém como acidente à pessoa já constituída.

Igualmente a primeira afirmação não é prejudicada porque sabemos que o homem, por uma só filiação, refere-se ao pai e à mãe: de fato, ele nasce de ambos os parentes por uma só natividade. Havendo, com efeito, a mesma causa de relação, há uma só relação real, embora sejam múltiplos os termos.

8 — Além disso, nada impede que uma coisa se relacione com outra, não havendo nela relação real, como por exemplo, o objeto conhecido relaciona-se com o conhecimento sem nele haver relação real. Do mesmo modo, nada impede que uma relação dirija-se para muitos termos. Como, com efeito, a re-

230

lação é um ser real devido à sua causa, assim também é devido à causa que ela é una ou múltipla. Como Cristo não nasceu do Pai e da mãe por uma só natividade, pode parecer que deva haver nele duas filiações reais devido a essas duas natividades. Mas há um impedimento para que se venha a afirmar que haja em Cristo muitas filiações reais. Com efeito, nem tudo que nasce de algum ser pode ser chamado de filho, mas o pode só o suposto completo. A mão e o pé não são chamados de filhos de um homem, mas somente é dito seu filho o todo individual, isto é, Pedro ou João. Ora, o sujeito próprio da filiação é o suposto. Foi demonstrado acima que em Cristo não há outro suposto que o incriado, ao qual não pode advir no tempo uma relação real, porque, como também já o dissemos, toda relação de Deus com a criatura é, em Deus, relação só de razão. Assim sendo, necessariamente a filiação pela qual o suposto eterno refere-se à Virgem Mãe não é relação real, mas somente relação de razão. Isso, contudo, não impede que Cristo seja verdadeira e realmente Filho da Virgem Mãe, porque Ele realmente nasceu d'Ela. De modo semelhante, também Deus é real e verdadeiramente Senhor das criaturas, porque tem poder real para dominá-las, embora a relação de domínio, da parte de Deus, seja uma relação de razão.

Se em Cristo, porém, houvesse muitos supostos, como alguns chegaram a afirmar, nada proibiria pôr-se em Cristo duas filiações, porque o suposto criado estaria sujeito à filiação temporal.

CAPÍTULO CCXIII

FOI CONVENIENTE CRISTO TER SIDO PERFEITO EM GRAÇA E NA SABEDORIA DA VERDADE

1 — Porque, como foi dito, a humanidade de Cristo refere-se à sua divindade, como sendo o seu instrumento, e porque a disposição e a qualidade dos instrumentos são principalmente apreciadas pelo fim a que se destinam, baseando-nos nessas considerações devemos, conseqüentemente, considerar a qualidade da natureza humana pelo Verbo de Deus assumida.

2 — Ora, o fim da assunção da natureza humana pelo Verbo de Deus foi a salvação e a reparação da própria natureza hu-

231
mana. Convinha, por isso, que Cristo possuísse uma tal natureza que adequadamente pudesse ser o agente da salvação dos homens. Ora, a salvação dos homens consiste na fruição da divindade, pela qual o homem torna-se beatificado. Por isso, foi conveniente que Cristo, quanto à sua natureza humana, gozasse perfeitamente da fruição de Deus.

3 — O princípio de cada gênero, com efeito, deve ser perfeito. A fruição de Deus perfaz-se duplamente — na vontade e na inteligência. Na vontade tem-se a perfeita fruição de Deus pelo amor, que nos une a Ele; na inteligência, pelo perfeito conhecimento que d'Ele temos.

A perfeita adesão da vontade a Deus pelo amor alcança-se pela graça, que justifica o homem, conforme se lê: "Justificados gratuitamente pela Sua graça" (Rom 3,24). Portanto, o homem é justo porque adere a Deus pelo amor.

O perfeito conhecimento de Deus tem-se pela luz da sabedoria, que é o conhecimento da verdade divina.

Foi, por isso, conveniente que o Verbo de Deus Encarnado existisse perfeito na força, na sabedoria e na verdade. Lê-se, a respeito, no Evangelho de São João: "O Verbo se fez carne e habitou entre nós e vimos a Sua glória como do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade" (Jo 1,14).

CAPÍTULO CCXIV

A PLENITUDE DA GRAÇA DE CRISTO

Devemos, primeiramente, tratar da plenitude da graça de Cristo, e, após, da plenitude da sua sabedoria.

1 — A respeito da graça, deve-se considerar que o termo graça é usado em duas acepções. Uma, enquanto algo é agradável: dizemos que alguém está na graça de outrem por lhe ser agradável. Outra, conforme algo é dado gratuitamente: diz-se que alguém faz uma graça a outrem, quando lhe faz um benefício gratuito. Contudo, essas duas acepções do termo graça não são totalmente desligadas entre si: alguma coisa é dada gratuitamente a alguém porque esse alguém que a recebe é agradável ao que lha dá.

232
2 — Pode-se ser agradável simplesmente (simpliciter), ou de certo modo (secundum quid).

Simplesmente, quando o que recebe a graça é agradável ao que lha dá, para que este o una a si de alguma maneira: temos por gratos a nós aqueles que propositadamente atraímos a nós conforme a medida e o modo em que nos são agradáveis.

Alguém é agradável a outrem de certo modo, quando o que recebe a graça é grato ao que lha dá para receber alguma coisa dele, não para que seja assumido por ele. Donde se concluir que todo aquele que tem uma graça tem algo que lhe foi dado gratuitamente, mas que nem todo aquele que recebeu algo gratuitamente torna-se agradável ao doador.

3 — Pode-se, por isso, distinguir duas espécies de graças: uma, que se limita a ser dada gratuitamente ("gratia gratis data"); outra, que, além disso, torna agradável o que a recebe ("gratia gratum faciens").

Além disso, deve-se considerar que é dito dado por graça aquilo que, de modo nenhum, é devido a alguém. De dois modos, com efeito, algo é dito ser devido a alguém: primeiro, conforme a natureza; segundo, conforme a operação.

Um bem é devido conforme a natureza, quando a ordem natural deste ser o exige, como é devido ao homem ter a razão, as mãos, os pés.

Um bem é devido conforme a operação, quando, por exemplo, o salário é devido ao que trabalha.

4 — Portanto, são gratuitamente dados por Deus, aos homens, aqueles dons que lhe excedem a ordem da natureza, e que não são adquiridos por merecimento, embora também as

recompensas dadas por Deus por causa do merecimento, às vezes, não percam o nome e a razão da graça, já porque o princípio do merecimento foi a graça, já porque também são dadas muito mais do que podem ser exigidas pelos méritos humanos, conforme se lê na Carta aos Romanos: "A graça de Deus é a Vida Eterna" (Rom 6,22).

5 — Desses dons, alguns excedem a capacidade da natureza humana, e não são conferidos como retribuição de mérito. Esses dons não tornam o homem, contudo, agradável a Deus simplesmente, porque são possuídos, como acontece com o dom da profecia, de ciência e outros semelhantes, vindos de Deus.

233

Por esses dons e por outros semelhantes, o homem não se une a Deus senão por certa semelhança, enquanto participa de algo da bondade divina, pela maneira que todas as coisas se assemelham a Deus.

Alguns dons que excedem a capacidade da natureza humana, porém, tornam o homem agradável a Deus e o unem a Ele. Esses dons chamam-se graças, não apenas porque são dados gratuitamente, mas ainda porque fazem o homem agradável a Deus.

6 — A união do homem com Deus pode ser de duas espécies.

A primeira é pela afeição, que se realiza pela caridade, a qual, de certo modo, faz o homem um com Deus, conforme está escrito: "Quem adere a Deus, faz-se um espírito com Ele" (I Cor 6,17).

Por essa união Deus também habita no homem, segundo o texto do Evangelho de São João: "Se alguém me ama, seguirá as minhas palavras, e meu Pai o amará, e viremos a ele e nele faremos morada" (Jo 14,23). Por meio dessa união, o homem também está em Deus, conforme se lê: "Quem permanece na caridade, está em Deus, e Deus, nele" (I Jo 14,10).

Torna-se, portanto, agradável a Deus pela recepção do dom gratuito, aquele que é levado pelo amor de caridade a ser um só espírito com Deus, de modo que esteja em Deus e Deus nele. Por isso São Paulo, em uma das suas Cartas, diz que, sem a caridade, os outros dons não são úteis para o homem (I Cor 13,3), justamente porque não o podem fazer agradável a Deus sem que haja caridade. Essa graça é comum a todos os santos. Eis porque o homem Cristo, impetrando tal graça para os discípulos, assim falava: "Que eles sejam um", isto é, pela união de amor, "Como Nós também somos um" (Jo 17,22).

7 — A segunda união do homem com Deus não é só pela afeição, ou pela habitação, mas também pela unidade de hipóstase (ou de pessoa), de modo que haja uma só e mesma hipóstase (ou pessoa) de Deus e do homem. Essa união do homem com Deus é própria de Jesus Cristo, a respeito da qual já falamos bastante. Foi esta também a graça singular do Homem Cristo: ter sido Ele unido a Deus em unidade de pessoa. Além disso, é um dom concedido gratuitamente, porque exce-

234

de a faculdade da natureza e porque nenhum mérito o precedeu. Esse dom fez também Cristo agradabilíssimo a Deus, de modo que se possa dizer de Cristo: "Este é meu Filho bem-amado, no qual ponho as minhas complacências" (Mt 3,17; 17,5).

8 — Entretanto, há diferença entre ambas essas graças, porque a graça, que une o homem a Deus pela afeição, existe na alma como uma qualidade habitual: realizando-se com efeito a união pelo ato de amor, e os atos perfeitos procedendo de um hábito, conseqüentemente, para haver esse hábito perfeitíssimo, pelo qual a alma une-se a Deus pelo amor, deve ser infundida na natureza humana uma graça habitual.

Mas a realidade pessoal (ou hipostática) não procede de um hábito, mas das naturezas, às quais pertencem as hipóstases (ou pessoas). Por conseguinte, a união da natureza humana com Deus na unidade de pessoa não se realiza por uma graça habitual, mas pela união das próprias naturezas na pessoa.

Sabemos também que quanto mais uma criatura se aproxima de Deus, tanto mais participa da Sua bondade, e é mais enriquecida por abundantes dons que vêm de Deus, como também, por exemplo, recebe mais calor do fogo quem dele mais se aproxima.

Não pode existir, nem mesmo ser imaginado, um modo de união que mais intimamente aproxime a criatura de Deus, que aquele pelo qual a criatura a Ele se une na unidade da pessoa.

9 — Também, devido a essa união da criatura com Deus na unidade da pessoa, deve-se concluir que a alma de Cristo estava mais plenamente cheia dos dons habituais da graça que a dos outros homens.

Assim sendo, a graça habitual, em Cristo, não foi disposição para união com Deus, mas é efeito dessa união. O próprio modo de exprimir-se do Evangelista supracitado claramente o confirma, quando ele diz: "Nós O vimos como o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade" (Jo 1,14). O Homem Cristo é também o Unigênito do Pai, enquanto o Verbo se fez carne.

10 — Porque o Verbo se fez carne, por isso fez-se também o Homem Cristo cheio de graça e de verdade. Nas coisas que

235

têm a plenitude de uma bondade (ou perfeição), tal plenitude é mais abundante naquela que transmite a bondade às outras, como, por exemplo, tem mais plenitude de luz aquilo que ilumina outras coisas.

Porque, com efeito, o Homem Cristo recebeu, como Unigênito do Pai, a suma plenitude da força, conseqüentemente d'Ele a graça transmite-se aos outros, de modo que o Filho de Deus feito homem devia fazer os homens deuses e filhos de Deus, como se lê em São Paulo: "Deus enviou o Seu Filho feito de uma mulher, feito sob a lei, para redimir os que estavam sob a lei, e para que recebêssemos a adoção de filhos" (Gal 4,5).

11 — Porque também a graça e a verdade de Cristo são dirigidas aos outros, é conveniente que Ele seja a cabeça da Igreja, pois da cabeça para os membros que lhe são conforme por natureza, derivam, de certo modo, os sentidos e os membros. Assim também a graça e a verdade de Cristo derivam para os outros homens.

Lê-se, com relação a isso, na Carta aos Efésios: "E o colocou como cabeça sobre toda a Igreja, que é o Seu corpo" (Ef 1,22). Cristo pode ser dito cabeça não só dos homens, mas também dos Anjos, pela excelência e influência, embora não pela conformidade de natureza pela mesma espécie. Por isso, antes de escrever aquelas palavras, o Apóstolo escrevera que "Deus O constituiu (a Cristo) à sua destra, nos céus, sobre todo principado, potestade, virtude e dominação".

12 — Devido a essas verdades, acima expostas, foi costume atribuir-se a Cristo três espécies de graças.

Primeira, a *graça de união*, pela qual a natureza humana, sem mérito algum precedente, recebeu de Deus este dom de ser unida em pessoa ao Filho de Deus.

Segunda, a *graça singular*, pela qual a alma de Cristo foi mais repleta de graça e verdade que as outras.

Terceira, a *graça capital*, segundo a qual a graça deriva d'Ele para os outros.

A essas três graças refere-se o Evangelista, em ordem adequada: quanto à graça de união, diz: "O verbo se fez carne";

236

quanto à graça singular, diz: "Vimo-Lo como o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade"; quanto à graça capital, acrescenta: "E da Sua plenitude todos nós recebemos".

CAPÍTULO CCXV

DA GRAÇA INFINITA DE CRISTO

1 — É peculiar a Cristo ter a graça infinita, porque, conforme o testemunho de João Batista, "Deus não Lhe dá o Espírito por medida" (Jo 3,34). Aos outros, porém, é dado com medida, como se lê na Carta aos Efésios: "A cada um de nós é dada a graça de acordo com a medida da doação feita por Cristo" (Ef 4,7).

No primeiro texto, referindo-se à graça de união, não há dúvida quanto ao seu sentido, pois aos outros santos é dado serem deuses, ou filhos de Deus, por participação, pela recepção de algum dom, dom esse que, sendo criado, necessariamente é finito, como as demais criaturas. A Cristo, porém, foi dado ser Filho de Deus segundo a natureza humana, não por participação, mas por

natureza.

Ora, sendo infinita a natureza divina, pela própria união, Cristo recebeu um dom infinito, razão por que, sem dúvida alguma, a graça da união é infinita.

2 — Como, porém, a graça ("gratum faciens", habitual) é também um dom criado, deve-se afirmar que ela tem essência finita. Contudo, essa graça pode ser dita infinita por três razões:

3 — Primeira, considerando-se quem a recebe. É evidente que a capacidade de toda natureza criada é finita, porque, mesmo sendo infinito o dom recebido pelo gozo ou pelo conhecimento, ele não é recebido infinitamente. Há, com efeito, o limite da capacidade para cada criatura, de acordo com a sua espécie e natureza, o que não impede que a potência divina faça outra criatura de maior capacidade. Mas esta já não seria da mesma natureza e espécie que a precedente. Assim também, por exemplo, se ao número três fosse acrescentada nova unidade, haveria um número de outra espécie. Quando, portanto, a um ser

237

não lhe é dada tanta quantidade de bondade divina quanta seja a capacidade natural da sua espécie, parece que lhe é dada conforme alguma medida. Quando, porém, toda a sua capacidade natural é preenchida, parece que não lhe é dada sob medida, porque, embora haja medida da parte de quem recebe, não há, contudo, medida da parte de quem dá, que está pronto para dar-se todo. Assim, por exemplo, quando alguém vai com um vaso a um rio encontra água disponível sem medida, embora a receba com medida, devido ao tamanho limitado do vaso.

A graça habitual de Cristo é também finita quanto à essência, mas é dito que Lhe foi dada infinitamente e sem medida, porque tanto Lhe foi dada quanto pôde recebê-la, a sua natureza criada.

4 — Segunda, considerando-se o próprio dom recebido. Deve-se saber que nada impede que uma coisa seja por essência finita, mas que, devido a alguma forma, seja considerada infinita. E por essência infinito somente aquilo que possui toda a plenitude do ser, o que convém só a Deus, porque Deus é o próprio Ser.

Supondo-se uma forma especial não existindo em sujeito — por exemplo: a brancura, o calor — essa forma não teria essência infinita, porque essa essência estaria limitada ao seu gênero ou à sua espécie, mas, segundo a natureza específica, ela estaria sem termos e sem medida, tendo assim tudo o que possa pertencer àquela espécie.

Se, porém, a brancura ou o calor foram recebidos em um sujeito, essas formas sempre não possuiriam tudo aquilo que pertence necessariamente, e sempre, à natureza da forma, mas, somente quando aquilo que é perfeitamente possuído é possuído na medida em que o pode ser perfeitamente, isto é, quando o modo de possuir corresponda à capacidade da coisa possuída.

Assim também a graça habitual de Cristo foi finita quanto à essência, mas é dito ter sido ela sem termo, sem medida, porque Cristo recebeu totalmente tudo o que pode pertencer à natureza da graça. Os outros homens, entretanto, não recebem tudo o que pertence à natureza da graça, mas uns, de um modo; outros, de outro. Está escrito: "Há diversidade de dons" (I Cor 12,4; cf. 7,7).

238

5 — Terceira, considerando-se a causa. Sabemos que o efeito está, de certo modo, contido na causa. Quem, portanto, possua uma causa para influir com virtude infinita, possui também a capacidade de influir sem medidas, de modo quase infinito, como, por exemplo, se uma pessoa que possuísse uma fonte da qual a água pudesse jorrar infinitamente, dir-se-ia que ela também possuía a água sem medidas, e, de certo modo, infinitamente.

Assim também a alma de Cristo possui a graça infinita e sem medidas, porque Cristo tem o Verbo unido a Si, o Verbo que é o princípio indeficiente e infinito de toda a emanação das criaturas.

6 — Porque também a graça singular da alma de Cristo é infinita, conforme falamos acima, é evidente a conclusão que a graça de Cristo, enquanto cabeça da Igreja, é também infinita: do que tem, Ele transmite aos outros.

Donde, finalmente, porque recebeu os dons do Espírito sem medida, possuir Cristo a virtude de infundir a graça, sem medida, nas almas, e isso pertence à graça capital. Assim sendo, a sua graça não é apenas suficiente para a salvação de alguns homens, mas, também, de todo o mundo, como está escrito: "Ele é a propiciação pelos nossos pecados, e não só pelos nossos, mas pelos de todo o mundo" (I Jo 2,2). Pode-se até acrescentar: de muitos mundos, se é que existem outros.

CAPÍTULO CCXVI

A PLENITUDE DA SABEDORIA DE CRISTO

1 — Continuando a exposição, devemos agora tratar da plenitude da sabedoria de Cristo.

Deve-se considerar, em primeiro lugar, que como em Cristo há duas naturezas: a divina e a humana, tudo aquilo que pertence a cada uma delas é necessário que seja duplicado em Cristo, como se disse acima. Ora, a sabedoria convém à natureza humana e à divina. Na Escritura lê-se que Deus é sábio: "Deus é sábio de coração, forte pelo poder" (Jó 9,4). Mas também a Escritura chama aos homens de sá-

239

bios, ora referindo-se à sabedoria desta mundo, como se lê: 'Que o sábio não se glorie de sua sabedoria" (Jer 9,23); ora, à sabedoria divina, como também se lê: "Eis que enviarei a vós profetas, sábios e escribas" (Mt 13,34). Conseqüentemente, devemos atribuir a Cristo duas sabedorias, conforme as duas naturezas, a saber, a sabedoria incriada, que Lhe convém como Deus, e a sabedoria criada, que Lhe convém como a homem.

2 — Enquanto Deus e Verbo de Deus, a sabedoria de Cristo é gerada do Pai, conforme se lê: "Cristo, a virtude e a sabedoria de Deus" (I Cor 1,24). Em qualquer ser inteligente o seu verbo interior não é senão concepção da sua sabedoria. Como (já o dissemos acima) o Verbo de Deus é perfeito e único, o Verbo de Deus é também a perfeita concepção da sabedoria do Pai, de modo que tudo o que houver como não gerado na sabedoria de Deus Pai plenamente está contido como gerado e concebido no Verbo. Por isso é dito de Cristo: "N'Ele estão escondidos os tesouros da sabedoria e da ciência" (Col 2,3).

3 — Enquanto homem, há, em Cristo, duas espécies de conhecimento. Um, deiforme, pelo qual vê a Deus por essência, e vê as outras coisas em Deus, como o próprio Deus conhecendo-se conhece em Si mesmo todas as outras coisas. Por essa visão, o próprio Deus é bem-aventurado, e o é, também, toda criatura que o frui perfeitamente.

Porque dizemos que Cristo é o autor da salvação humana, é também necessário dizer que esse conhecimento convenha à alma de Cristo, como convém ao autor da salvação. O princípio, com efeito, deve ser imóvel e elevado ao máximo acima das coisas que dele decorrem. Foi, portanto, conveniente que a visão de Deus, na qual consiste a beatitude e a salvação eterna dos homens, estivesse em Cristo de modo mais excelente que nos outros homens, e como que em princípio imóvel.

Diferenciam-se os seres móveis dos imóveis, porque aqueles não possuem, enquanto móveis, desde o princípio, a própria perfeição, mas a vão adquirindo através da sucessão do tempo; estes, porém, enquanto imóveis, possuem sempre, desde o início, as próprias perfeições. Foi, portanto, conveniente que Cristo, autor da salvação humana, possuísse desde o início da sua encarnação a plena visão de Deus, e que não o fosse

240

adquirindo na sucessão do tempo, como acontece com os outros santos.

Foi também conveniente que aquela alma, unida que estava mais intimamente a Deus, fosse mais beatificada, pela visão divina, que as outras criaturas, pois, nesta visão, os graus são considerados enquanto uns vêem mais claramente a Deus que os outros, Deus que é a causa de todas as coisas.

Uma causa, com efeito, é tanto mais conhecida, quanto mais os seus efeitos nela podem ser conhecidos. Conhece-se mais plenamente uma causa enquanto a sua virtude é mais plenamente conhecida, e não se tem o conhecimento dessa virtude sem se conhecer os efeitos, pois a quantidade da virtude mede-se pelos efeitos. Por isso, daqueles que vêem a essência de Deus, alguns contemplam, no próprio Deus, mais efeitos ou razões das obras divinas que outros, cuja visão é menos clara. Já nos referimos acima que, por esse motivo, os Anjos que são superiores devem instruir os inferiores.

Portanto, a alma de Cristo, que obteve entre as demais criaturas a suma perfeição da visão divina, contempla plenamente em Deus todas as obras divinas e as razões de tudo que foi, é ou será, de modo a iluminar não só aos homens, bem como aos Anjos mais elevados. Por isso São Paulo escreveu: "N'Ele estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e ciência de Deus" (Col 2,3). Lê-se também na Carta aos Hebreus: "Todas as coisas estão claras e nuas aos olhos d'Ele" (Heb 14,13).

4 — Contudo, a alma de Cristo não pode ter conhecimento compreensivo da divindade. Efetivamente, foi dito acima que a coisa é conhecida pelo conhecimento compreensivo quando tanto ela é conhecida quanto é possível ser conhecida. Sabemos que uma coisa é possível de ser conhecida enquanto é ser e verdade. Ora, o ser divino e a verdade divina são infinitos. Logo, Deus é infinitamente conhecível. Nenhuma criatura pode conhecer infinitamente um objeto infinito. Logo, nenhuma criatura, ao ver a Deus, pode d'Ele ter conhecimento compreensivo. Ora, a alma de Cristo é criatura, e também tudo o que em Cristo pertence só à natureza humana é criado. Se não o fosse, não haveria distinção entre a natureza humana e a divina, que é incriada, em Cristo.

É incriada a hipóstase (ou pessoa) do Verbo, que é uma só em duas naturezas. Por isso, falando simplesmente não di-

241

zemos que Cristo é criatura, porque pelo nome Cristo é significada a hipóstase, embora a alma e o corpo de Cristo sejam criaturas.

A alma de Cristo não tem visão compreensiva de Deus, mas Cristo enquanto Deus tem-na, pela Sua sabedoria incriada, conforme o Senhor disse: "Ninguém conhece o Filho, senão o Pai e ninguém conhece o Pai, senão o Filho" (Mt 11,27). Neste texto, Cristo refere-se a seu conhecimento comprensivo.

5 — Deve-se também considerar que pela mesma razão que se compreende a essência de uma coisa compreende-se também a sua virtude, pois cada coisa só pode agir enquanto é ser em ato. Se, portanto, a alma de Cristo não pode compreender a essência da divindade, como se viu, é impossível que compreenda também a sua virtude. Compreendê-la-ia, porém, se conhecesse tudo o que Deus pode fazer, ou por quais razões pudesse produzir os efeitos. Isso, entretanto, é impossível. Não conhece, portanto, a alma de Cristo, tudo o que Deus possa operar, ou por que meios possa operar.

6 — Mas porque Cristo, também enquanto homem, foi colocado, por Deus Pai, acima de toda criatura, é conveniente que tudo o que Deus de algum modo tenha feito (Cristo) perceba, por conhecimento completo, na própria visão da essência divina. Sob essa consideração, a alma de Cristo é dita onisciente, porque tem o conhecimento de tudo o que é, foi ou será. As outras criaturas que vêem a Deus, porém, umas com mais abundância, outras com menos, percebem o conhecimento dos supracitados efeitos na mesma visão de Deus.

7 — Além desse conhecimento das coisas pelo qual elas são conhecidas pela inteligência criada na própria visão da essência divina, há outros tipos de conhecimentos, pelos quais as criaturas as conhecem.

Os Anjos, além do conhecimento matutino, pelo qual conhecem as coisas no Verbo, têm o conhecimento vespertino, pelo qual as conhecem nas suas próprias naturezas. Mas tal conhecimento compete aos homens, devido à sua natureza, diferentemente dos Anjos.

Os homens, de acordo com a ordem da natureza humana, buscam a verdade inteligível das coisas através dos sentidos, como disse Dionísio, de modo que as espécies inteligíveis das suas inteligências são abstraídas dos fantasmas pela ação do intelecto agente. Mas os Anjos recebem a ciência das coisas

242

pelo influxo da luz divina, de modo a serem impressas, nas inteligências angélicas, as razões ou semelhanças das coisas. Em ambos, além desse conhecimento, nos homens e nos Anjos, que lhes convém por natureza, há também o conhecimento sobrenatural dos mistérios divinos. Para esse conhecimento sobrenatural, os Anjos são iluminados pelos outros Anjos, e os homens, pela revelação profética.

8 — Como todas perfeições que se vêem nas criaturas devem ser atribuídas também à alma de Cristo, que é a criatura superior a todas as demais, convenientemente Lhe devem ser atribuídos,

além do conhecimento pelo qual Ele vê a essência divina, outros três conhecimentos.

O primeiro, é o *conhecimento experimental*, que também os outros homens possuem, enquanto conhecem as coisas pelos sentidos, como convém à natureza humana.

O segundo, é o *conhecimento infundido por Deus*, para que Cristo conheça todas as outras coisas às quais se estende, ou que se possa estender, o conhecimento natural do homem. Ora, foi conveniente que a natureza humana, assumida pelo Verbo de Deus, em nada fosse deficiente de perfeição, porque por ela toda a natureza humana foi restaurada. Sabemos que é imperfeito tudo o que está em potência antes de ser reduzida a ato. Ora, a inteligência humana está em potência para tudo que é inteligível e possível de ser conhecido naturalmente pelo homem. Logo, a alma de Cristo recebeu a ciência de todas essas coisas pelas espécies divinamente infundidas, enquanto toda a potência da Sua inteligência humana foi reduzida a ato.

Houve também um terceiro conhecimento na alma de Cristo, pelo qual conheceu tudo o que possa pertencer aos *mistérios da graça*, que estão acima do conhecimento natural do homem, porque Cristo, segundo a natureza humana, não foi apenas o reparador da natureza, mas ainda o propagador da graça. Esses mistérios são conhecidos pelos homens pelo dom da sabedoria ou pelo espírito de profecia, pois, para conhecê-los, a inteligência humana está em potência, bem que deva ser elevada a ato por um agente mais elevado. Para o conhecimento das coisas naturais, a inteligência é reduzida a ato pela luz do intelecto agente; mas o conhecimento daqueles mistérios, recebe-se pela luz divina.

243

9 — De tudo o que se disse anteriormente, claramente se conclui que a alma de Cristo, entre as demais criaturas, obteve o sumo grau de conhecimento, quer quanto à visão da essência de Deus, quer quanto ao conhecimento das coisas nela contidas. O mesmo se diga quanto ao seu conhecimento dos mistérios da graça, bem como quanto ao conhecimento das coisas naturais que podem ser (por todos) conhecidas.

10 — Portanto, em nenhum desses três tipos de conhecimento Ele pôde progredir. Mas quanto ao conhecimento das coisas sensíveis, é claro que as conheceu experimentalmente pelos sentidos do corpo, cada vez mais, na sucessão do tempo. Assim sendo, somente quanto ao conhecimento experimental houve progresso na alma de Cristo, conforme se lê: "O menino crescia em sabedoria e idade" (Lc 2,52). Esse texto também pode ser interpretado em outro sentido, a saber, que o progresso da sabedoria de Cristo não seja atribuído a Ele próprio, de modo a tornar-se mais sábio, mas à sabedoria dos outros que progredia enquanto, pela sabedoria de Cristo, iam-se tornando cada vez mais instruídos.

Isso foi feito providencialmente, isto é, que se manifestasse semelhante aos outros homens, porque, manifestando na infância a perfeita sabedoria, o mistério da Encarnação poderia ser tido como fantástico.

CAPÍTULO CCXVII

A MATÉRIA DO CORPO DE CRISTO

Do exposto pode-se concluir como tenha sido formado o corpo de Cristo.

1 — Poderia, efetivamente, Deus tê-Lo feito do limo da terra ou de qualquer outra matéria, como formou o corpo do primeiro homem. Mas esse processo não teria sido adequado à restauração do gênero humano, para o qual, conforme dissemos, o Filho de Deus assumiu a carne.

Não teria sido suficientemente reintegrada, na sua primitiva honra, a natureza do gênero humano, descendente do primeiro pai e a ser sanada, se não tivesse assumido o seu cor-

244

po, Aquele que foi o vencedor do diabo e triunfador da morte, sob cujos domínios o gênero humano está prisioneiro devido ao pecado de Adão, da mesma matéria que a deste, mas de qualquer outra. Ora, as obras de Deus são perfeitas, e Deus leva à perfeição aquilo que deseja restaurar, e concede o que fora subtraído em maior quantidade, conforme se lê: "A graça de Deus abundou mais por

Cristo" (Rom 5,15).

Logo, foi conveniente que o Filho de Deus tivesse assumido o Seu corpo da natureza vinda de Adão.

2 — Ademais, o mistério da Encarnação torna-se, pela fé, proveitoso para os homens. Se aqueles homens não cressem que o homem que viam fosse o Filho de Deus não o seguiriam como autor da salvação, que foi morto pelos judeus, pelos que, devido à incredulidade, o mistério da Encarnação levou-os mais à condenação que à salvação.

Para que esse mistério inefável fosse acreditado mais facilmente, o Filho do Homem providenciou tudo para mostrar-se como verdadeiro homem. Não teria, porém, sido como tal considerado, se tivesse tirado o seu corpo de outra matéria que a da natureza humana. Foi, portanto, conveniente que assumisse um corpo vindo do corpo do primeiro pai.

3 — Demais, o Filho de Deus feito homem trouxe a salvação para o gênero humano, não só para ser remédio pela graça conferida, bem como para dar um exemplo que não pudesse ser rejeitado. Outro qualquer homem poderia suscitar dúvidas quanto à sua vida e à sua doutrina, devido às deficiências do conhecimento humano e do conhecimento pleno da verdade. Mas como aquilo que o Filho de Deus ensinou foi acreditado como verdadeiro, assim também o que Ele fez foi aceito como indubitavelmente bom. Por conseguinte, foi conveniente que tivéssemos n'Ele o exemplo da glória, que esperamos, e da virtude, que nos dá merecimento.

4 — Esse duplo exemplo seria menos eficaz se Cristo tivesse recebido a matéria do seu corpo de outra que daquela donde os outros humanos recebem os seus.

Se desejássemos persuadir a alguém aceitar os sofrimentos, como Cristo os sustentou, e de esperar a ressurreição, como Cristo ressuscitou, poderia tal pessoa escusar-se de nos atender, alegando a diversidade do seu corpo, do de Cristo.

245

Logo, para que o exemplo de Cristo tivesse sido mais eficaz, foi conveniente que não assumisse a natureza do próprio corpo senão da natureza advinda do primeiro pai.

CAPÍTULO CCXVIII

O CORPO DE CRISTO NÃO FOI FORMADO DE SÊMEN HUMANO[51]

Contudo, não foi conveniente que o corpo de Cristo fosse formado na natureza humana, como são formados os corpos dos outros homens.

1 — Como Cristo assumira a natureza para justificá-la do pecado, convinha também que a tivesse assumido de tal modo que não pudesse incorrer em contágio algum de pecado. Ora, os homens incorrem em pecado original enquanto são gerados pela virtude ativa humana que está no sêmen viril, sêmen que, segundo a própria natureza, preexistiu em Adão pecador. Além disso, assim como o primeiro homem transmitiria aos pósteros a justiça original juntamente com a transmissão da natureza, também transmitiu a culpa original com a transmissão da natureza realizada pelo sêmen viril. Por isso, foi conveniente que o corpo de Cristo fosse formado sem a presença do sêmen viril.

2 — Ademais, a virtude ativa do sêmen viril age conforme a natureza, e, por isso, o homem por ele gerado não é imediatamente levado ao estado de homem perfeito, mas passa por determinadas etapas. Ora, o que é natural atinge os fins a que está destinado, passando por determinadas etapas. Era conveniente, porém, que o corpo de Cristo estivesse perfeito e informado pela alma racional, já quando assumido, porque um corpo só devia ser assumido pelo Verbo de Deus se estivesse

246

unido à alma racional, embora não tivesse alcançado a estatura normal ao homem.

---

[51] Leiam-se este e os capítulos seguintes com muita cautela, para que apressadamente não seja rejeitado o que neles há de verdade, bem que se fundamentem, em parte, em dados científicos ultrapassados. Salvam-se neles, contudo, verdades de fé e muitas conclusões teológicas.

Por essa razão, não devia o corpo de Cristo ter sido formado pela virtude do sêmen viril.

CAPÍTULO CCXIX

A CAUSA DA FORMAÇÃO DO CORPO DE CRISTO

Como a formação natural do corpo humano vem do sêmen viril, qualquer outro modo, por que tenha sido formado o corpo de Cristo, é sobrenatural.

1 — Só Deus é autor da natureza, e, como foi acima dito, só Deus pode agir sobrenaturalmente nas coisas naturais criadas. Donde se concluir que Deus formou milagrosamente o corpo de Cristo, tirando-o de matéria humana natural. Como, porém, toda ação de Deus na criatura é comum às Três Pessoas, contudo, por alguma conveniência, é atribuída ao Espírito Santo a formação do corpo de Cristo. O Espírito Santo é, com efeito, o amor do Pai e do Filho, pelo qual amam-se ambos mutuamente. Ora, Deus, como escreveu São Paulo na Carta aos Efésios, devido à imensa caridade com que nos amou, determinou que Seu Filho se encarnasse. É, por conseguinte, conveniente atribuir-se ao Espírito Santo a formação da carne de Cristo.

2 — Além disso, o Espírito Santo é a fonte de todas as graças, porque é o primeiro em que são dados todos os dons gratuitos. Ora, foi dito acima, por abundância da graça ter sido a natureza humana assumida na unidade da pessoa divina. Para ficar evidente que a graça foi assim concedida, atribui-se ao Espírito Santo a formação do corpo de Cristo.

3 — A conveniência dessa atribuição manifesta-se também pela semelhança do verbo humano com o Espírito Santo. Sabemos que o verbo humano, enquanto existe no coração, é semelhante ao Verbo Eterno, enquanto existe no seio do Pai. Mas o verbo humano assume a voz para ser sensivelmente conhecido pelos homens: assim também o Verbo de Deus assu-
247
miu a carne para apresentar-se visível aos homens. Ora, a voz humana é formada pelo espírito do homem. Conseqüentemente, também convinha que a carne do Verbo de Deus fosse formada pelo Espírito do Verbo de Deus.

CAPÍTULO CCXX

EXPOSIÇÃO DO ARTIGO DO SÍMBOLO SOBRE A CONCEPÇÃO E O NASCIMENTO DE CRISTO

Portanto, para que fosse excluído o erro de Ebião e de Cerinto, que afirmaram ter sido o corpo de Cristo originado de sêmen viril, diz o Símbolo dos Apóstolos: "Foi concebido do Espírito Santo". Lê-se, porém, em substituição a esse texto, no Símbolo dos Padres: "E se encarnou do Espírito Santo", substituição que foi feita para que se acredite que Cristo assumiu verdadeira carne, e não, conforme pensavam os maniqueus, que Ele assumira um corpo fantástico.

Foi também acrescentado no Símbolo dos Padres: "por nós homens", para excluir o erro de Orígenes, que afirmara também poderem os demônios ser libertados pela virtude da paixão de Cristo.

Acrescentou-se ainda: "por nossa salvação", para demonstrar que o mistério da Encarnação de Cristo foi suficiente para nossa salvação, contra a heresia dos Hazareus, que pensavam que a fé de Cristo sem as obras da lei não fosse suficiente para a salvação humana.

Acrescentou-se ainda: "Desceu dos céus", para excluir o erro de Fotino, que afirmara ter sido Cristo simples homem e tido o Seu início em Maria, de modo que mais subiu ao céu pelo mérito de uma vida boa iniciada na terra, do que, tendo origem celeste, desceu para a terra, assumindo a carne.

Finalmente, foi acrescentado: "E fez-se homem", para excluir o erro de Nestório, cuja doutrina dizia que o Filho de Deus, de quem fala o Símbolo, era mais um *habitante* em um homem

do que um verdadeiro homem.

248

CAPÍTULO CCXXI

FOI CONVENIENTE QUE CRISTO NASCESSE DE UMA VIRGEM

1 — Foi demonstrada anteriormente a conveniência de ter o Filho de Deus assumido a Sua carne de matéria pertencente à natureza humana. Ora, como é a mulher quem fornece a matéria na geração, foi também conveniente que Ele assumisse a sua carne de uma mulher. Lê-se, a respeito, em São Paulo: "Enviou Deus o Seu Filho, feito de mulher" (Gal 4,4).

2 — Para poder fornecer a matéria para a formação do corpo humano, deve a mulher unir-se ao homem. Vimos acima, contudo, que a formação do corpo de Cristo não devia ter seu princípio no sêmen viril. Por isso, a mulher da qual o Filho de Deus assumiu a Sua carne concebeu sem recebimento do sêmen viril.

3 — Sabemos que quanto mais um ser está repleto de dons espirituais, tanto mais está separado das coisas carnais: pelas coisas espirituais o homem é atraído para o alto; pelas carnais o é para baixo. Como a formação do corpo de Cristo devia ser realizada pelo Espírito Santo, convinha também que a mulher, da qual Cristo tirou o Seu corpo, fosse ao máximo repleta de bens espirituais, de modo que não só a alma fosse favorecida pelas virtudes, mas também o ventre, pela prole divina. Convinha também que não só a alma fosse livre de pecado, mas que o corpo igualmente fosse imune de toda corrupção carnal. Por esse motivo, a Mãe de Deus não teve experiência de união carnal, não só na concepção do seu Filho, bem como nem antes nem depois.

4 — A virgindade de Maria convinha não só para ela, mas também para Aquele que dela devia nascer. Ora, o Filho de Deus vinha ao mundo assumindo a carne para nos elevar, para nos preparar para o estado da ressurreição no qual para os homens "não haverá noivado, nem matrimônio, mas onde todos serão como os Anjos do céu" (Mt 22,30). Por isso Cristo propôs uma doutrina que ensinava a continência e a integridade: para que na terra, de certo modo, já resplandeça na vida dos fiéis a imagem da glória futura. Convinha, portanto, que também pela própria origem da Sua vida recomendasse a integridade, nascendo de uma Virgem.

249

5 — É dito, porém, no Símbolo dos Padres: "que se encarnou da Virgem Maria", para que fosse afastado o erro de Valentino e daqueles que afirmaram ter sido fantástico o corpo de Cristo, ou de outra natureza, que a humana, e, como tal, não assumido nem formado no corpo da Virgem.

CAPÍTULO CCXXII

A SANTA VIRGEM É A MÃE DE CRISTO

Pelo que foi dito, fica também refutado o erro de Nestório, que não queria confessar ter sido a Santíssima Maria Mãe de Deus.

1 — Nos dois Símbolos é dito, respectivamente, que o Filho de Deus nasceu e se encarnou da Virgem Maria. A mulher da qual um homem nasce lhe é chamada de mãe, porque ela forneceu a matéria para a sua concepção. Logo, a Santa Virgem Maria, que forneceu a matéria para a concepção do Filho de Deus, deve ser dita verdadeira Mãe de Deus. Pouco importa à natureza da maternidade qualquer que seja a virtude que informe a matéria fornecida pela mãe. Assim sendo, a Virgem Maria não é menos mãe do que qualquer mulher que fornece a matéria para conceber um filho pela virtude do sêmen viril.

2 — Se alguém, entretanto, quiser dizer que a Santíssima Virgem não deve ser chamada de Mãe de Deus porque dela não foi assumida a divindade, mas só a carne, como afirmava Nestório, revela simplesmente que não sabe o que diz. Com efeito, uma mulher não é chamada mãe de um

homem porque tudo que nele existe tenha se originado dela. Sabemos que o homem é constituído de alma e corpo, e nele é mais próprio do homem aquilo que se refere à alma, do que aquilo que se refere ao corpo. Ora, a alma de homem algum é assumida da mãe, mas, ou é imediatamente criada por Deus, conforme a verdade; ou por tradução, como alguns opinaram. Nessa última hipótese, a alma não seria assumida da mãe, mas mais do pai, porque na geração dos outros animais, conforme a doutrina do Filósofo, o macho fornece a alma, e a fêmea, o corpo.

250

Portanto, como a mulher é chamada de mãe de qualquer homem porque o corpo deste foi dela assumido, assim também a Santa Virgem Maria deve ser chamada de Mãe de Deus se dela foi assumido o corpo de Deus.

3 — O corpo assumido na unidade da pessoa do Filho de Deus, que é verdadeiro Deus, deve, evidentemente, ser chamado também de corpo de Deus. Por conseguinte, os que confessam que a natureza humana foi assumida pelo Filho de Deus, na unidade de Pessoa, devem também necessariamente afirmar que a Santíssima Virgem Maria é Mãe de Deus.

Como, porém, Nestório negava que houvesse uma só pessoa em Cristo Deus e Homem, conseqüentemente também negava que a Virgem Maria fosse a Mãe de Deus.

CAPÍTULO CCXXIII

O ESPÍRITO SANTO NÃO É PAI DE CRISTO

Embora diga-se que o Filho de Deus se encarnou e foi concebido da Virgem Maria por obra do Espírito Santo, não se deve, contudo, dizer que o Espírito Santo é Pai de Cristo, embora se deva dizer que a Santa Virgem é Sua mãe.

1 — Primeiro, porque na Santíssima Virgem Maria realizou-se tudo o que é exigido pela natureza da maternidade: ela forneceu a matéria para, desta matéria, ser formado o corpo de Cristo concebido pelo Espírito Santo, conforme exige a natureza da maternidade.

Mas, quanto ao Espírito Santo, n'Ele não se encontra tudo o que é exigido pela natureza paterna.

É próprio da natureza do pai gerar, da sua natureza, um filho que lhe seja também conatural. Portanto, existindo um agente que produza um dado efeito não de sua substância, nem em semelhança de natureza, esse agente não pode ser chamado de "pai" de tal efeito. Por essa razão não dizemos que o homem é pai das obras realizadas pela sua arte, e, quando o dizemos, é somente em sentido metafórico. Ora, o Espírito Santo é conatural a Cristo conforme a natureza divina, mas não enquanto seja pai de Cristo, pois, sob essa conside-

251

ração, Ele apresenta mais como procedente de Cristo do que como Seu princípio.

Nem conforme a natureza humana o Espírito Santo é conatural a Cristo. Com efeito, foi dito acima que, em Cristo, a natureza humana e a natureza divina são distintas. Foi também dito que não há na natureza humana um verbo de natureza divina. Resta, pois, que o Espírito Santo não deva ser dito pai de Cristo enquanto homem.

2 — Segundo, porque em cada filho o que há de mais principal provém do pai; da mãe, porém, origina-se o que há de secundário. Nos demais animais a alma provém do pai; o corpo, da mãe. No homem, embora a alma racional não provenha do pai, porque é diretamente criada por Deus, é a virtude do sêmen que age dispositivamente para a recepção da forma. Em Cristo, o que há de mais principal é a Pessoa do Verbo, a qual de modo algum procede do Espírito Santo. Daí concluir-se que o Espírito Santo não possa ser dito o Pai de Cristo.

CAPÍTULO CCXXIV

A SANTIFICAÇÃO DA VIRGEM MARIA[52]

Como verificou-se anteriormente, a Santíssima Virgem Maria tornou-se Mãe de Deus concebendo do Espírito Santo. Para

252

corresponder à dignidade de um Filho tão excelso, convinha que Ela também fosse purificada de modo extremo.

1 — Por isso, deve-se crer que Ela foi imune de toda nódoa de pecado atual, não somente de pecado mortal, bem como de venial, graça jamais concedida a nenhum outro santo abaixo de Cristo, como se lê na Carta de São João: "Se dissermos que não temos pecado, seduzimo-nos a nós mesmos, mentimos" (I Jo 1,8). Pode também ser entendido como aplicado à Virgem Mãe de Deus o seguinte texto dos Cânticos: "És toda formosa, ó minha amiga, e em ti não há mancha alguma" (Cant 4,7).

2 — Ela não foi imune apenas de pecado atual, como também, por privilégio especial, foi purificada do pecado original Convinha, contudo, ser Ela concebida com pecado original, porque foi concebida de união de dois sexos. Só a Ela, com efeito, foi reservado o privilégio de, sendo Virgem, conceber o Filho de Deus. A união dos sexos, que após o pecado do primeiro pai, não se pode realizar sem libidinagem, transmite

253

à prole o pecado original. Além disso, se ela não tivesse sido concebida com pecado original, não teria necessidade de ser remida por Cristo, e, assim, Cristo não seria o Redentor universal de todos os homens, o que também degradaria a dignidade de Cristo. Deve-se, pois, ter que Ela foi concebida com pecado original, mas dele purificada de algum modo especial. Efetivamente, alguns são purificados do pecado original após terem saído do útero materno, como os que são santificados pelo batismo; alguns, porém, são santificados, por certo privilégio da graça, quando ainda estão no útero materno, como se lê a respeito do Profeta Jeremias: "Antes que Eu te formasse no útero, Eu te conheci; e antes que saísses do seio materno, Eu te santifiquei" (Jer 1,5).

Sabemos também que foi dito de João Batista pelo Anjo: "Será repleto do Espírito Santo ainda no útero de sua mãe" (Lc 1,15). Ora, não se pode pensar que Deus tenha denegado à sua própria Mãe o que foi concedido ao Profeta e ao Precursor de Cristo. Por isso, crê-se que Ela foi

---

[52] O pensamento de Santo Tomás a respeito da concepção sem pecado da Virgem Maria motivou muita controvérsia entre os teólogos e os historiadores do Dogma. Há quem afirme que o Doutor Angélico tenha negado explicitamente a concepção imaculada de Maria. Outros há que afirmam não a ter negado, mas que, por motivos ponderáveis, deixou de expô-la. Para alguns, ele chegou até a conhecer a verdade como foi definida no século XIX pelo Magistério infalível papal. Já se vê não ser fácil chegar-se ao exato pensamento do Doutor Comum da Igreja, tanto mais que outros Doutores da Igreja, aliás grandes devotos da Virgem, não ensinaram, e até negaram, a imaculada conceição de Maria, por motivos razoáveis, como São Bernardo, Santo Anselmo e São Boaventura. Os teólogos do século XIII, em geral, negaram-na também.

Parece que a doutrina de Santo Tomás sobre a imaculada conceição tenha passado por três fases: primeiro, ele afirmou a isenção de pecado original na Virgem (I *Sent.* 441,3, a3); depois, para que fosse salva a universidade da redenção operada por Cristo, negou ter a Virgem sido totalmente isenta do pecado original (S. T. III, 27,2); finalmente, de modo claro, propôs a verdade da isenção total de pecado original na Virgem *(Expositio Super Salutationem Angelicam).*

O teólogo Francisco Diekamp assim resume a doutrina de Santo Tomás sobre o assunto:

1°) Santo Tomás não ensinou explicitamente a Imaculada Conceição como está exposta no Dogma;

2º) Por outro lado, não a impugnou, nem mesmo no Comentário das *Sentenças.* Nesta obra ele refuta os que afirmavam a santificação de Maria no primeiro instante da sua animação, referindo-se tão somente às provas errôneas em que estes fundamentavam as suas opiniões;

3º) É muitíssimo provável que Santo Tomás tenha claramente conhecido que a primeira santificação de Maria era possível conforme está declarada dogmaticamente, mas que, devido às circunstâncias históricas, não achou conveniente expô-la.

4º) Santo Tomás teve o mérito de, rejeitando falsas doutrinas sobre a Imaculada Conceição, mostrar claramente que só Jesus Cristo, *de nenhum modo* (III, 27, 2 ad 2), tivesse sido submetido ao pecado original. Sob essa consideração, pois, pode-se afirmar d'Ela, como o fez Santo Tomás: "Fuit obnoxia culpae"; "contagio originalis peccati inquinata"; "incurrit maculam originalis peccati"; "contraxit originale peccatum".

Não é necessário que essas palavras de Santo Tomás sejam tomadas no sentido de que Maria tenha sido *verdadeiramente* manchada pelo pecado, mas elas pedem também simplesmente indicar o simples débito de contrair o pecado" *(Theologiae Dogmaticae Manuale.* Desclée et Socii — 3.ª ed. vol. H, p. 408).

Para esclarecimento sobre a questão ver também, onde se encontra sólida bibliografia: Journet, Charles. *Esquisse du Dèveloppement du Dogme Marial.* — Alsatia, Paris, 1954, p. 130, nota 46.

santificada quando ainda estava no útero, antes de libertar-se dele.

3 — A santificação da Virgem não precedeu a infusão da alma ao seu corpo. Se tivesse precedido, Ela jamais estaria sujeita ao pecado original, e, assim, não necessitaria da Redenção.

Devemos, além disso, considerar que o sujeito de pecado original não pode ser senão a criatura racional. A graça da santificação radica-se primeiramente na alma, e não pode atingir o corpo, senão pela alma. Por conseguinte, deve-se crer que a Virgem Maria foi santificada após a infusão da alma.

4 — Todavia, a santificação da Virgem foi maior que a dos outros santificados no útero materno. Os outros, desse modo santificados, verdadeiramente, também foram purificados do pecado original. Não lhes foi, porém, concedida a graça de, após, não mais poderem pecar, pelo menos venialmente. Mas a Santíssima Virgem Maria foi santificada com abundância de graça tão considerável que, daí para o futuro, foi conservada imune de todo pecado, quer mortal, quer venial. O pecado venial muitas vezes introduz-se na alma de maneira sub-reptícia, porque se origina de um movimento desordenado da concupiscência, ou de alguma paixão que antecede ao raciocínio, e, por esse motivo, esses primeiros movimentos são chamados também de pecados. Como a Santíssima Virgem Maria jamais sen-

254

tiu os movimentos desordenados das paixões, conclui-se que também nunca pecou venialmente. Esses movimentos desordenados surgem quando o apetite sensitivo, que é o sujeito das paixões, não se subordina à razão, de modo que, por vezes, não se deixe dirigir pela ordenação da razão, indo até, muitas vezes, contra a razão, e nisto consiste o movimento de pecado. Na Virgem Santa, porém, o apetite sensitivo estava subordinado à sua razão, devido à graça que a santificou, de tal modo que jamais teve um movimento contra a razão, mas, pelo contrário, sempre seguiu o império desta.

5 — Poderia, contudo, ter aparecido, n'Ela, movimentos repentinos não ordenados pela razão. No Senhor Jesus Cristo houve algo de mais perfeito. N'Ele, o apetite inferior subordinava-se à razão de modo a não se mover para nada a não ser conforme a ordem da razão, enquanto esta imperava ou permitia que ele se pusesse em ato.

Isso parece ter pertencido à integridade do primeiro estado, isto é, que as forças inferiores totalmente se sujeitassem à razão. Pelo pecado do primeiro pai, tal sujeição foi destruída não só nele, bem como nos outros que dele contraíram o pecado original. Nestes, mesmo após a purificação na graça do Batismo, permanece a revolta, ou a desobediência das forças inferiores à razão. Essa revolta, que é chamada de inclinação para o pecado ("fomes peccati"), conforme o que foi dito acima, absolutamente não existia em Cristo. Mas na Santíssima Virgem Maria, as forças inferiores não estavam assim totalmente subordinadas, de modo que não aparecesse nela nenhum movimento não predeterminado pela razão. Todavia, esses movimentos eram-lhe coibidos pela virtude da graça, e, assim, jamais se moviam contra a razão.

Por esse motivo, diz-se que, na Santíssima Virgem, permaneceu substancialmente, após a sua santificação, a inclinação para o pecado, porém tal inclinação estava ligada.

CAPÍTULO CCXXV

A PERPÉTUA VIRGINDADE DA MÃE DE CRISTO

1 — Se na primeira santificação a Virgem Maria foi fortificada contra todo movimento de pecado, como anteriormente

255

foi relatado, quando o Espírito, conforme a palavra do Anjo, a ela desceu para formar o corpo de Cristo, então a graça Lhe foi muito mais aumentada e a inclinação ao pecado foi-Lhe também enfraquecida, e, mesmo, totalmente afastada.

Por esse motivo, após ter sido ela feita o sacrário do Espírito Santo e o habitáculo de Deus, não só deve acreditar-se não haver n'Ela mais movimento para pecado, bem como que não tivesse experimentado deleite de concupiscência carnal.

2 — Deve, por isso, ser abominado o erro de Helvídio, que, embora tenha afirmado ter Cristo sido concebido e nascido de uma Virgem, contudo, ensinava que, após o parto, ela gerara outros filhos, tendo José como pai deles.

Tal erro não pode ser fundamentado no Evangelho de São Mateus, onde há um texto em que se lê que José "Não a conheceu (isto é, à Virgem Maria) até que ela desse à luz o seu filho primogênito" (Mt 1,25), como se, após ter Ela dado à luz Cristo, José a tivesse conhecido. Não pode, porque *até* ("donec"), neste texto, não significa um tempo finito, mas, indeterminado. Sabemos que é costume, na Escritura, afirmar-se que tenha algo sido especialmente realizado, ou que não se tenha realizado, até que se venha a duvidar dessa afirmação.

Assim é que é dito no Salmo 109 "Senta-te à minha direita *até* que eu ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés" (Sl 109,1). Ora, poderia haver dúvida se Cristo estava sentado à direita de Deus enquanto não estivessem submetidos a Ele os Seus inimigos, mas depois se viu que foram, e a dúvida não mais poderia permanecer.

Assim também poderia haver dúvida se antes do parto do Filho de Deus, José tivesse conhecido Maria. Por isso o Evangelista teve o cuidado de afastar essa dúvida, estabelecendo como indubitável que José não A conheceu, porque após o parto, de fato, não A conheceu.

3 — Tal erro também não pode ser fundamentado no fato de Cristo ter sido, no texto citado, chamado de *primogênito,* como que, devido a essa denominação, Maria tivesse tido outros filhos, depois de ter Cristo nascido. A Escritura, com efeito, chama de primogênito o filho antes de quem nenhum outro é gerado, conservando, mesmo que após também nenhum seja gerado, essa denominação, como se lê, a respeito dos primogênitos, que eram, conforme a Lei, santificados pelo Senhor e oferecidos aos sacerdotes (Cf. Ex. 12,29; 34,19).

256

4 — Nem pode esse erro ser fundamentado no texto evangélico no qual alguns são chamados *irmãos de Cristo,* como se, devido a essa expressão, Sua Mãe tivesse outros filhos (cf. Mt. 12,47). É sabido que a Escritura costuma chamar de irmão todos aqueles que pertencem à mesma linhagem, como se lê que Abraão chamou Lot, que era seu sobrinho, de irmão (cf. Gen. 13,8). É conforme essa denominação que são chamados de irmãos de Cristo os sobrinhos e outros consangüíneos de Maria, bem como os consangüíneos de José, que era tido como pai de Cristo.

5 — Por isso, é declarado no Símbolo: "Que nasceu da Virgem Maria", onde Maria é denominada Virgem no sentido pleno da palavra, porque ela permaneceu virgem *antes do parto, no parto* e *depois do parto.*

6 — Até aqui já falamos suficientemente a respeito da intangibilidade da Sua virgindade *antes* e *depois* do parto. Convém agora esclarecer que nem mesmo *no parto* a virgindade de Maria foi violada. O corpo de Cristo, que entrou no recinto em que os discípulos encontravam-se estando as portas fechadas, pôde também, pelo mesmo poder, sair do útero fechado da Virgem. Realmente, não era conveniente que, ao nascer, destruísse alguma integridade, Aquele que devia justamente nascer para restaurar a integridade da natureza humana corrompida.

CAPÍTULO CCXXVI

DOS DEFEITOS ASSUMIDOS POR CRISTO

1 — Se foi conveniente que o Filho de Deus, assumindo a natureza humana para a salvação dos homens, manifestasse, na natureza assumida, pela graça e pela perfeição da sabedoria, a finalidade daquela salvação, foi também conveniente que na natureza humana, assumida pelo Verbo de Deus, houvesse algo que se harmonizasse com o modo que fosse ao máximo conveniente à libertação do gênero humano. Ora, nada seria mais conveniente que aquele homem, o qual se perdera pela injustiça, fosse recuperado pela justiça.

Exige a ordem da justiça que aquele que, pelo pecado, tornou-se devedor de alguma penalidade, receba a libertação

257

pelo cumprimento da mesma. Como aquilo que fazemos ou suportamos pelos amigos, de certo modo consideramos que estamos fazendo ou suportando por nós mesmos, porque o amor é uma virtude mútua de dois que se amam e que, de algum modo, faz de ambos um só, também não é contra a ordem da justiça que alguém seja libertado da sua penalidade pelo amigo, que por ele a satisfez.

2 — Sabemos que pelo pecado do primeiro pai a perdição estendeu-se a todo o gênero humano, e que a pena de um só homem não seria suficiente para libertar todo o gênero humano. Não haveria satisfação condigna e equivalente ao pecado se, por um simples homem que satisfizesse a pena, fossem libertados todos os homens.

3 — Não seria também suficiente à justiça que um Anjo, por amor do gênero humano, satisfizesse a pena por ele. O Anjo, com efeito, não possui dignidade infinita para que a sua satisfação fosse suficiente pelos pecados de natureza infinita, de seres em número também infinito.

4 — Como acima dissemos, somente Deus, que possui dignidade infinita, poderia, assumindo a carne, suficientemente satisfazer pelo homem. Convinha, portanto, que assumisse uma natureza tal que pudesse sofrer pelo homem aquilo que este homem mereceu pelo pecado, e, suportando o sofrimento, satisfizesse pelo homem.

5 — Mas toda a pena em que o homem incorreu pelo pecado não é apta para a satisfação. O pecado, no homem, consiste em que este se afaste de Deus e dirija para os bens passageiros sua vontade. Em ambos esses movimentos o homem é punido pelo pecado: é privado da graça e dos outros dons pelos quais une a si mesmo Deus, e merece também sofrer incômodo e defeito naquilo mesmo que o levou a voltar-se contra Deus. Ora, a ordem da satisfação exige que o pecador seja reconduzido a Deus pelas penas que sofre nos bens passageiros. Mas as penas referentes à separação de Deus são contrárias a essa recondução. Com efeito, ninguém satisfaz a Deus porque seja privado da graça, ou porque ignore Deus, ou porque tenha a alma desordenada, embora tudo isso sejam penas do pecado. Satisfaz, porém, enquanto sente em si a dor, e, nos bens externos, sofre danos.

6 — Conseqüentemente, Cristo não devia assumir aqueles defeitos que afastam o homem de Deus, como a privação da

258

graça, a ignorância e outros semelhantes, embora eles sejam pena dos pecados.

Se os tivesse assumido, tornar-se-ia menos idôneo para satisfazer, tanto mais que, por ser autor da salvação humana, deveria Ele possuir a plenitude da graça e da sabedoria, como foi acima dito. Como, porém, o homem, por causa do pecado, foi posto em estado mortal e passível no corpo e na alma, Cristo quis assumir também esses defeitos, de modo que, sofrendo a morte pelo gênero humano, salvasse todos os homens.

7 — Deve-se, contudo, atender que esses defeitos comuns a Cristo e a nós encontram-se em Cristo e em nós por razões diferentes. Foi acima dito que esses defeitos são castigo do primeiro pecado. Porque nós contraímos, pela origem viciada, a culpa original, conseqüentemente dizemos que *contraímos* aqueles defeitos. Mas Cristo originalmente não contraiu nenhuma mancha de pecado: aceitou os defeitos voluntariamente. Por isso não se deve dizer que os contraiu, senão que os *assumiu*. Ora, é contraído aquilo que necessariamente é trazido com outra coisa. Cristo, com efeito, pôde assumir a natureza humana sem aqueles defeitos, como também a assumiu sem a mancha da culpa.

Parecia, pois, ser exigência da ordem da razão que Aquele que foi isento de culpa, o fosse também de pena. Fica, assim, esclarecido porque aqueles defeitos existiram em Cristo não por necessidade de uma origem viciada, nem por exigência de justiça. Resta, pois, afirmar que eles não existiram em Cristo como contraídos, mas como assumidos voluntariamente.

8 — Porque o nosso corpo está sujeito aos supracitados defeitos, devido à pena do pecado, pois antes do pecado éramos isentos dos mesmos, convenientemente se diz que Cristo, enquanto os assumiu em sua carne, revestiu-se da semelhança do pecado, conforme se lê: "Deus enviou Seu Filho ao mundo na semelhança da carne do pecado" (Rom 8,3).

Por isso, a própria passibilidade de Cristo, ou a Paixão, é, pelo Apóstolo, denominada *pecado*, quando acrescenta em seqüência ao texto citado: "visando o pecado, condenou o pecado na

carne". Na mesma Carta, escreveu: "Porque quem morre para o pecado morre uma só vez" (Rom 6,101. É ainda mais notável o que escreveu em linguagem semelhante, na Carta aos Gálatas: "Fez-se Ele mesmo maldição por nós" (Gal 3,13).

259

9 — Diz-se também que, por esse motivo, Cristo assumiu em Si uma só necessidade nossa — a necessidade da pena, para destruir dupla necessidade nossa: a necessidade da pena e da culpa.

10 — Deve-se também considerar, em seqüência ao assunto precedente, que no corpo encontram-se duas espécies de pena: algumas são comuns a todos, como a fome, a sede, o cansaço no trabalho, a dor, a morte, etc; outras, porém, não são comuns a todos, mas só a alguns homens, como a cegueira, a lepra, a febre, as deformações dos membros, etc. Entre essas duas espécies de defeitos há a seguinte diferença:

Os defeitos comuns nos são transmitidos vindos de outrem, isto é, do primeiro pai que neles incorreu devido ao pecado.

Os defeitos próprios aparecem em cada homem por causas particulares. Ora, sabemos que Cristo não podia ter como proveniente de Si mesmo causa alguma de defeito; nem da parte da alma, pois esta era repleta de graça e de sabedoria, unida ao Verbo de Deus; nem da parte do corpo, que estava organizado perfeitamente e disposto otimamente, formado que fora pela virtude onipotente do Espírito Santo.

Todavia, voluntariamente recebeu alguns defeitos, visando a nossa salvação.

Foi, por isso, necessário que recebesse aqueles defeitos que de um se estendem para os outros — a saber, os comuns; não porém, os defeitos próprios, que nascem de causas particulares.

Do mesmo modo, porque Cristo viera principalmente para restaurar a natureza humana, devia também receber os defeitos que se encontravam em toda essa natureza.

Pelas palavras precedentes, fica esclarecido o que afirmou São João Damasceno: "Cristo assumiu os nossos defeitos inseparáveis, isto é, dos quais não nos podemos subtrair".

Se Cristo tivesse algum defeito de ciência ou de graça, ou mesmo a lepra, a cegueira, ou defeitos semelhantes, isso teria sido motivo de diminuição de sua dignidade, e seria também motivo para que os homens O depreciassem. Mas esse motivo jamais seria dado pelos defeitos de toda a natureza assumidos por Ele.

260

CAPÍTULO CCXXVII

POR QUE CRISTO QUIS MORRER

Pelo que foi dito acima, fica esclarecido porque Cristo sujeitou-se a ter alguns defeitos nossos, não por necessidade, mas para uma finalidade: a nossa salvação.

1 — Toda potência e hábito, ou habilidade, ordenam-se para o ato como para o fim. Portanto, só a capacidade de sofrer não é suficiente, sem a paixão em ato, para satisfazer ou para merecer. Não se diz, efetivamente, que alguém é bom ou mau só porque pode agir bem ou mal, senão porque age de tal modo. Nem tampouco o louvor e o vitupério são devidos à potência, mas ao ato. Por isso, para nos salvar, Cristo não só recebeu a passibilidade, mas também quis sofrer, para satisfazer pelos nossos pecados. Por nós, Ele suportou aqueles sofrimentos que merecíamos por causa do pecado do primeiro pai, dos quais o principal é a morte, para a qual todos os outros padecimentos humanos estão ordenados como para um fim. Assim é que o Apóstolo escreve: "O estipêndio do pecado é a morte" (Rom 6,23). Devido a isso, Cristo quis também sofrer, por nossos pecados, a morte, para que, ao receber sem culpa a pena que nos era devida, libertasse-nos do reato da morte, como alguém que liberta outro do reato da pena, cumprindo por ele essa pena.

2 — Cristo quis, além disso, morrer, não só para que Sua morte nos fosse um remédio de satisfação, mas também o sacramento da salvação, para que, em semelhança com a sua morte, morrêssemos à vida carnal, para sermos transportados para a vida espiritual, conforme escreveu São Pedro: "Cristo morreu, por nossos pecados, uma só vez; o Justo, pelos injustos; para, mortos na

carne, nos oferecer a Deus, mas vivificados no espírito" (I Ped 3,18).

3 — Quis Cristo morrer também para que Sua morte nos pudesse ser o exemplo da perfeita virtude.

Exemplo de caridade, porque "ninguém tem maior caridade senão aquele que dá a sua vida pelos seus amigos" (Jo 15,3). Tanto mais alguém se mostra amigo, quanto mais não se exime de sofrer muitas e pesadas adversidades pelo amigo. Ora, a morte, de todos os males humanos, é o mais grave,

261

porque por ela é tirada a vida humana. Por conseguinte, não pode haver sinal algum maior de amor, que o de um homem expor-se à morte pelo amigo.

Exemplo, em seguida, de fortaleza, virtude que não permite ao homem afastar-se da justiça nas adversidades, porque parece pertencer ao máximo de fortaleza que alguém, nem mesmo pelo medo da morte, se afaste da virtude. Por isso. escreveu o Apóstolo sobre a Paixão de Cristo: "Para destruir pela morte aquele que tinha o domínio sobre a morte, isto é, o diabo, e libertasse aqueles que estavam por toda a vida escravos por causa do medo da morte" (Heb 2,14). Deus, com efeito, não se recusou de morrer pela verdade, e afastou o temor da morte, porque os homens muitas vezes submetem-se à servidão do pecado (pelo temor à morte).

Exemplo também de paciência, virtude que não permite à tristeza dominar o homem nas adversidades. Quanto maiores são, com efeito, as adversidades, tanto mais nelas resplandece a virtude da paciência. Por isso, é dado o exemplo da perfeita paciência, se a morte, que é o máximo dos males, é suportada sem qualquer perturbação da alma. Justamente que tal seria a morte de Cristo predisse o Profeta: "Silenciou como um cordeiro diante do tosquiador, e nem sequer abriu a boca" (Ts 63,7).

Exemplo, por fim, de obediência, porque a obediência é tanto mais louvável, quanto mais alguém obedece às coisas mais difíceis. Ora, a mais difícil de todas as coisas a serem suportadas é a morte. Eis porque, ao enaltecer a perfeita obediência de Cristo, escreveu o Apóstolo: "Fez-se obediente até a morte" (Fil 2,8).

CAPÍTULO CCXXVIII

A MORTE DE CRUZ

Das premissas, conclui-se que Cristo quis sofrer a morte de cruz.

1 — Primeiro, porque ela foi conveniente como remédio de satisfação. Ora, o homem é punido convenientemente naquilo em que pecou, como se lê no Livro da Sabedoria: "Naquilo

262

em que alguém pecou, por meio disso deve ser também atormentado" (Sab 11,17). Ora, o pecado do primeiro homem consistiu em comer, contra o preceito do Senhor, o fruto da árvore do bem e do mal. Cristo entregou-se em lugar dele, para ser afligido pelo madeiro, pagando desse modo, como a Cristo referiu-se o Salmista, a dívida que não contraíra (Sl 68,5).

2 — Segundo, porque ela foi conveniente como Sacramento da salvação. Quis Cristo mostrar pela Sua morte que, assim como Ele morria para a vida corpórea, o nosso espírito devia também elevar-se para as coisas do alto, como se lê no Evangelho: "Quando eu for elevado da terra, atrairei tudo a Mim" (Jo 12,32).

3 — Terceiro, porque ela também foi conveniente como exemplo de virtude perfeita. Os homens, muitas vezes, não menos rejeitam a injúria do gênero da morte que sofrem do que a crueza dela. Por isso parece pertencer à perfeição da virtude que, para o próprio bem da virtude, também não se recuse alguém de sofrer morte injuriosa. Por isso é que o Apóstolo, para enaltecer a perfeita obediência de Cristo, ao dizer que Ele fez-se obediente até a morte, logo acrescentou: "morte de cruz" (Fil 2,8). Esta parece ter sido a morte mais vergonhosa de todas, pois o Livro da Sabedoria assim a ela se refere: "Condenemo-lo à mais vergonhosa das mortes" (Sab 2,20).

CAPÍTULO CCXXIX

A MORTE DE CRISTO

1 — Como convenham em Cristo, em uma só pessoa, três substâncias, a saber, o corpo, a alma e o Verbo, das quais duas — a alma e o corpo — estão unidas em uma só natureza, na morte de Cristo foi desfeita a união da alma e do corpo. Se assim não fosse, o corpo não teria morrido, já que a morte do corpo nada mais é que a separação entre a alma e o corpo.

2 — Todavia, nem a alma nem o corpo foram separados do Verbo de Deus quanto à união pessoal.

3 — Sabemos que a humanidade resulta da união da alma com o corpo. Por isso, estando a alma de Cristo separada do

263

Seu corpo, no tríduo em que esteve morto, Ele não pode ser chamado de homem.

4 — Foi, contudo, dito acima que, devido à união pessoal da natureza humana com o Verbo de Deus, tudo o que é dito de Cristo enquanto homem, pode também com conveniência ser atribuído ao Filho de Deus. Por conseguinte, como na morte de Cristo permaneceu a união pessoal do Filho de Deus com a Sua alma e com o Seu corpo, tudo aquilo que deste ou daquela é dito, pode também ser atribuído ao Filho de Deus. Donde o Símbolo dizer que o Filho de Deus "foi sepultado", porque o corpo a Si unido esteve no sepulcro, e que "desceu aos infernos", quando a alma ali desceu.

5 — Deve-se, outrossim, levar em consideração que o gênero masculino designa a pessoa, e que o gênero neutro designa a natureza. Por essa razão dizemos que, na Trindade, o Filho é *outro* ("alius") que o Pai, e não, *outra coisa* ("aliud").

Assim sendo, no tríduo da morte, Cristo esteve *todo* ("totus") no sepulcro, *todo* ("totus") no inferno, e *todo* ("totus") no céu, devido à Pessoa que estava unida à carne posta no sepulcro, à alma, que espoliava o inferno e que também reinava no céu, subsistindo na natureza divina.

Não se pode, porém, dizer que Cristo estivera *totalmente* ("totum") no sepulcro ou no inferno, porque *nem toda* a natureza humana estivera no sepulcro ou no inferno, mas somente uma parte dela.

CAPÍTULO CCXXX

A MORTE DE CRISTO FOI VOLUNTÁRIA

1 — A morte de Cristo foi conforme à nossa quanto ao que é próprio da natureza da morte, isto é, quanto à separação da alma e do corpo, mas, quanto aos outros aspectos, ela foi diferente da nossa: nós morremos por assujeitados à morte como necessidade da natureza ou por alguma violência que nos é infligida. Cristo, porém, morreu, não por necessidade, mas por poder próprio e por própria vontade. Donde ler-se no Evangelho: "Eu tenho o poder de deixar a minha alma, e de novamente a assumir" (Jo 14,17).

264

2 — A razão disso é que as coisas da natureza não estão sujeitas à nossa vontade. Ora, sabemos que é natural a união da alma com o corpo. Logo, não está sujeita à nossa vontade a permanência da união da alma com o corpo, nem a separação de ambos, e isso só pode ser feito por um outro agente. Em Cristo, porém, tudo o que, segundo a natureza humana, era natural, estava totalmente submetido à sua vontade, devido à virtude da divindade, que tinha toda a natureza humana submissa a Si. Estava, portanto, no poder de Cristo ter a alma unida ao corpo até quando quisesse, e, também, quando quisesse, separá-la dele.

3 — O centurião que assistiu à crucificação de Cristo notou o indício dessa virtude divina quando O viu clamar no momento da expiração, fato que claramente demonstrava que Ele morria,

não por defeito da natureza, como acontece com os outros homens. Ora, os homens não podem entregar o espírito com clamor, pois enquanto se agitam no momento da morte, mal podem mover a língua. Por isso, ao ter Cristo expirado dando um clamor, n'Ele manifestou-se a virtude divina, razão por que o centurião falou: "Verdadeiramente Ele era o Filho de Deus" (Mt 27,54).

4 — Todavia, não se pode dizer que os judeus não mataram Cristo, ou que Cristo matou-Se a Si mesmo. Ora, quando alguém propicia a causa da morte para outrem, diz-se daquele que matou a este. A morte, contudo, não se perfaz sem que esta causa de morte vença a natureza que conserva a vida. Estava, com efeito, no poder de Cristo, enquanto quisesse, fazer que a natureza cedesse à causa que a devia corromper, ou que resistisse a ela. Assim sendo, conclui-se que o próprio Cristo morreu voluntariamente, e que também os judeus mataram-nO.

CAPÍTULO CCXXXI

A PAIXÃO DE CRISTO COM RELAÇÃO AO CORPO

1 — Não quis Cristo apenas sofrer a morte, mas também outras conseqüências do pecado do primeiro pai, que as transmitiu aos descendentes, e, assim, suportando integralmente

265

a pena do pecado, fôssemos deste libertados pela Sua satisfação.

2 — Dessas conseqüências, algumas precedem a morte, outras seguem-na. Precedem, com efeito, a morte do corpo, paixões, tanto as naturais, como a fome, a sede, o cansaço, e outras semelhantes, quanto as violentas, como os ferimentos, a flagelação, e outras. Tudo isso quis Cristo sofrer como conseqüência do pecado, pois, se o homem não tivesse pecado não sentiria as aflições da fome, da sede, do cansaço, do frio, nem teria sido assujeitado a violentas paixões provocadas por causas exteriores.

3 — Todavia, essas paixões Cristo as sofreu por motivo diverso daquele que os outros homens sofrem. Com efeito, nos outros homens não há algo que possa afastar essas paixões. Em Cristo, porém, havia donde resistir-lhes, pois Ele possuía não somente a virtude divina incriada, como também a beatitude da alma, cuja virtude era tão forte que, como diz Santo Agostinho, tal beatitude devia, a seu modo, estender-se também ao corpo.

Por isso, depois da Ressurreição, o mesmo motivo que fará aquela alma glorificada pela visão de Deus, e pela franca e plena fruição de Deus, fará também impassível e imortal o corpo glorificado unido àquela alma glorificada. Como a alma de Cristo gozasse da perfeita visão de Deus, enquanto dependesse da virtude dessa visão, seria conseqüente que o Seu corpo fosse tornado impassível e imortal, devido à redundância da glória da alma no corpo. Mas, providencialmente, aconteceu que, não obstante a alma gozasse da visão de Deus, o corpo sofresse, e não houvesse, por isso, redundância alguma da glória da alma no corpo.

4 — Como dissemos acima, o que era a Cristo natural conforme a natureza humana, estava submetido à sua vontade. Podia, por conseguinte, impedir, pela vontade, a redundância natural das partes superiores nas inferiores, permitindo que cada parte sofresse ou agisse de acordo com as respectivas propriedades, sem que as outras partes o impedissem. Mas isso é, efetivamente, impossível aos outros homens.

5 — Segue-se daí também que Cristo suportou, na Paixão, a máxima dor corpórea, porque essa dor em nada lhe fora mitigada pelo gozo superior da razão, como também, por sua vez, a dor corpórea não lhe impedia o gozo da razão.

266

6 — Donde também concluir-se que somente Cristo era, ao mesmo tempo, viador e compreensor. Fruía Ele da visão divina, o que pertence aos que têm a visão compreensiva de Deus, mas estava, não obstante, o seu corpo sujeito às paixões, o que é próprio do viador.

7 — Como, além disso, é próprio também do viador que pelos bens que opera pela caridade mereça para si, ou para os outros, conclui-se outrossim que Cristo, embora fosse compreensor, mereceu pelas suas obras e pela sua Paixão, para Si e para nós.

Para Si, não a glorificação da alma, o que já possuía desde o princípio, mas a glorificação do corpo, alcançada pela Paixão. Para nossa salvação, cada um dos seus sofrimentos e ações foram também profícuos, não apenas como motivo de exemplo, bem como causa de merecimento, enquanto, devido à abundância de caridade e de graça, pôde, antecipadamente, merecer por nós, e assim, recebessem os membros da plenitude da cabeça. Qualquer sofrimento Seu, por mínimo que fosse, se considerarmos a dignidade do paciente, seria suficiente para a redenção do gênero humano.

Quanto mais elevada é a dignidade da pessoa injuriada, tanto maior se torna a injuria a ela feita, como, por exemplo, é mais grave a agressão feita a uma autoridade do que a um popular qualquer. Ora, sendo infinita a dignidade de Cristo, qualquer sofrimento Seu teve valor infinito, e, sendo assim, seria suficiente para a abolição das penas de pecados infinitos. Todavia, a redenção do gênero humano não foi consumada por qualquer sofrimento, mas pela paixão da morte, a qual Cristo quis suportar, conforme as razões acima relatadas, para redimir o gênero humano do pecado. Em qualquer compra, com efeito, não só é exigida a quantidade da mercadoria, mas também a especificação do preço[53].

267

CAPÍTULO CCXXXII

A PASSIVIDADE DA ALMA DE CRISTO

1 — Porque a alma é a forma do corpo, é conseqüente que, quando o corpo sofre, sofra também, de certo modo, a alma. Por isso, no estado em que Cristo tinha o corpo passível, também o era Sua alma.

2 — Deve-se, porém, considerar que há dupla paixão da alma: uma, que vem da parte do corpo; outra, que lhe vem da parte do objeto. Pode isso ser observado em qualquer das potências, pois a alma relaciona-se com o corpo como se cada parte da alma se relacionasse com cada parte do corpo. Sendo assim, a potência visual sofre a atuação da parte do objeto, como quando a vista fica deslumbrada por um grande clarão; sofre a atuação da parte do corpo, de um órgão corpóreo, como quando a visão fica diminuída devido a uma lesão na pupila dos olhos.

3 — Portanto, se a paixão da alma de Cristo for considerada como vinda da parte do corpo, então a alma sofre, quando sofre o corpo. A alma, com efeito, é a forma do corpo, segundo a sua essência, e todas as potências têm a sua raiz na essência da alma. Por esse motivo, quando o corpo sofre, sofrem também, de certo modo, todas as potências da alma.

4 — Considerando-se, porém, a paixão da alma enquanto vinda da parte do objeto, não sofreriam todas as potências da alma, se a paixão é propriamente vista como danosa, porque, da parte do objeto próprio de cada potência, nada pode vir de danoso.

5 — Já foi dito acima que a alma de Cristo gozava da perfeita fruição de Deus. Por conseguinte, a razão superior da alma de Cristo, que se entregava à contemplação e à atenção das coisas eternas, nada podia ter de contrário ou de repugnante que lhe causasse alguma paixão danosa. As potências sensitivas, cujos objetos são coisas corpóreas, podiam sofrer algum dano vindo da paixão corpórea, razão por que em Cristo houve dor sensível quando o Seu corpo sofreu.

E porque uma lesão corpórea é sentida como danosa pelos sentidos externos, também a imaginação interior apreende-a como nociva, dando causa à tristeza interior, mesmo quando a dor não é sentida no corpo. Essa paixão de tristeza é que

268

[53] Um esclarecimento faz-se necessário com relação ao uso da palavra *compra,* utilizada no fim deste capítulo. Está ela em íntima conexão com o verbete *redimir,* sendo mesmo, no latim, um dos seus significados (lt. "redimire" — comprar, pagar o preço devido por um escravo). É assim que se pode dizer do Cristo, ao redimir a humanidade, tê-la comprado, i. e., pago o preço devido por ela, numa dívida contraída pelo primeiro pai do gênero humano. Encontramos, além disso, na Escritura: "Não é Ele teu Pai, que te *comprou,* que te fez e te criou?" (Dt 32.6). Este texto faz referência à saída do Egito de onde o Senhor tirou os judeus com milagres tão grandes e inauditos, que, de certa forma, pagava o preço estipulado pelo Faraó para a libertação do povo de Deus.

dizemos ter havido na alma de Cristo. Não somente a imaginação, mas também a razão inferior apreende as coisas nocivas ao corpo. Por isso, podia ter também havido em Cristo paixão de tristeza vinda de apreensão da razão inferior, razão que se refere às coisas temporais, enquanto esta apreendia a morte como nociva, ou outra lesão corpórea, contrárias que são ao apetite natural.

6 — Acontece, além disso, que, por causa do amor, que faz dois seres humanos um só, alguém se entristeça, tristeza provocada não somente por aquilo que a imaginação ou a razão inferior apreendem como a si nocivo, mas também por aquilo que apreendem como danoso ao que ama. Conclui-se daí que também Cristo teve tristeza provocada por tal motivo, enquanto, com efeito, conhecia que aqueles aos quais amava com caridade estavam em perigo iminente de um ato culposo ou punível.

7 — Embora o amor do próximo pertença, de certo modo, à razão superior, enquanto se ama o próximo por causa de Deus, contudo a razão inferior, em Cristo, não podia entristecer-se pelos defeitos do próximo, como sói acontecer conosco. Porque a razão superior de Cristo gozava de plena visão de Deus, ela apreendia tudo o que pertencesse aos defeitos alheios conforme estava contido na sabedoria divina, segundo a qual está convenientemente ordenado porque é permitido a alguém pecar, e porque o pecador deva ser punido. Por essa razão, nem a alma de Cristo nem a dos beatificados que vêem a Deus podem entristecer-se pelos defeitos do próximo.

Acontece o contrário com os viadores, que não chega a conhecer as razões da sabedoria divina. Estes, efetivamente, também se entristecem, segundo a razão superior, pelos defeitos dos outros, enquanto consideram que pertence à honra de Deus e à exaltação da fé que, dos que se condenam, alguns podiam salvar-se. Cristo pelas mesmas coisas se entristecia segundo os sentidos, a imaginação e a razão inferior; regozijava-se, segundo a razão superior, enquanto esta referia tais coisas à orientação da sabedoria divina.

8 — Como também relacionar uma coisa com outra é operação própria da razão, costuma-se dizer que a razão de Cristo repelia a morte, se a considerava como ordenada pela natureza, porque, de fato, a morte é naturalmente odiosa, embora Cristo quisesse sofrê-la, ao considerá-la como justificada pela razão.

269

9 — Como existia a tristeza na alma de Cristo, existiam também as outras paixões decorrentes da tristeza, como o temor, a ira, etc. O temor é causado, em nós, por aquilo que presentemente nos entristece, enquanto prevemos os males futuros; enquanto nos entristecemos pela ofensa de alguém a nós ficamos irados.

10 — Essas paixões, porém, manifestaram-se em Cristo de modo diferente que em nós. Em nós, quase sempre, elas precedem o juízo da razão, e algumas vezes ultrapassam a moderação exigida pela razão. Em Cristo, porém, elas jamais precederiam o uso da razão, nem jamais excederiam a medida fixada pela razão. N'Ele, o apetite inferior, que é o sujeito das paixões, era movido somente dentro da medida em que a razão estabelecia para que se movesse.

Podia, portanto, acontecer que a alma de Cristo, segundo a parte inferior, recusasse algo desejado pela parte superior, embora n'Ele não houvesse a contrariedade dos apetites, nem a revolta da carne contra o espírito. Acontece isso em nós, porque o apetite inferior excede o juízo e a medida da razão; em Cristo, o apetite inferior era movido pelo juízo da razão, enquanto esse juízo permitia que cada uma das forças inferiores se movimentasse de acordo com o movimento que lhe era próprio e conveniente.

11 — Após essas considerações, fica evidenciado que a razão superior de Cristo, toda ela, fruía o seu objeto e nele alegrava-se. Eis porque da parte do objeto, nada lhe podia afetar que fosse causa de tristeza; mas também, como dito acima, por outro lado, toda ela podia sofrer por parte do sujeito. Aquele fruir também não diminuía a paixão, nem tampouco a paixão o impedia, porque há redundância de uma potência na outra, mas a cada potência era-lhe permitido agir conforme a própria natureza, como já foi dito acima.

CAPÍTULO CCXXXIII

A ORAÇÃO DE CRISTO

1 — Porque a oração é manifestação de desejo, a diversidade de desejos dá-nos a conhecer a razão da oração que Cristo fez, quando lhe estava iminente a Paixão. Lê-se no Evangelho de São Mateus: "Meu Pai, se é possível, que se afaste este cá-
270
lice de Mim. Todavia, não seja como Eu quero, mas como Tu queres" (Mt 26,39). Pronunciando as palavras "que este afaste-se de Mim", Cristo designa o movimento do apetite natural e inferior, pelo qual todos fogem da morte e desejam a vida. Mas ao pronunciar as palavras: "Todavia, não seja como eu quero, mas como Tu queres", exprime o movimento da razão superior, que considera todas as coisas enquanto estão subordinadas à determinação da sabedoria divina.

2 — A esse pensamento pertencem também as palavras: "Se este cálice não pode ser afastado" (Mt 26,42), demonstrando que somente se realiza o que procede da ordenação da vontade divina.

Embora o cálice da Paixão não fosse afastado sem que Cristo o tivesse bebido, contudo não se deve dizer que a Sua oração não tenha sido atendida. Lê-se, para confirmá-lo, na Carta aos Hebreus: "Em tudo foi atendido pela Sua piedade" (Heb 5,7).

3 — Sendo a oração, como acima dissemos, a manifestação de algum desejo, na oração simplesmente pedimos aquilo que simplesmente queremos. Por isso, também o simples desejo dos justos tem força de oração junto a Deus, conforme se lê: "O Senhor ouviu o desejo dos pobres" (Sl 9,17). Com efeito, simplesmente queremos aquilo que desejamos conforme a razão superior, pois só a esta cabe determinar a ação. Assim sendo, Cristo pediu simplesmente que se fizesse a vontade do Pai, porque o quis simplesmente. Mas não pediu que o cálice se lhe fosse afastado, porque não quis isso simplesmente, mas o quis segundo a razão inferior, no sentido explicado acima.

CAPÍTULO CCXXXIV

A SEPULTURA DE CRISTO

1 — Por causa do pecado, outros defeitos vêm ao homem, além do defeito da morte, uns relacionados com o corpo, outros, com a alma.

Com relação ao corpo, enquanto o corpo volta para a terra da qual foi tirado; tal defeito relativo ao corpo pode ser
211
em nós considerado sob dois aspectos: conforme a colocação e conforme a dissolução. Conforme a colocação, com efeito, enquanto o corpo dos mortos é sepultado dentro da terra; conforme a dissolução, enquanto ele desagrega-se em seus elementos que, antes, o constituíam uno.

2 — O primeiro desses defeitos Cristo quis assumi-lo, a saber, que o Seu corpo fosse posto na terra. Mas o outro, o da dissolução do Seu corpo na terra, Cristo não assumiu, conforme se lê nos Salmos: "Não permitirás que o Teu Santo veja a corrupção" (Sl 15,10). A razão disso é que o corpo de Cristo recebeu da natureza humana a sua matéria, mas a sua formação não foi realizada por virtude humana, mas pela virtude do Espírito Santo.

Assim sendo, quis ser colocado debaixo da terra, onde, conforme o costume, os cadáveres são depositados, devido à natureza da matéria do seu corpo, pois é devido aos corpos o lugar conforme a natureza do elemento que nele predomina.

Mas Cristo não quis sofrer a dissolução do Seu corpo formado pelo Espírito Santo, porque, quanto a isso, diferenciava-se dos outros homens.

CAPÍTULO CCXXXV

A DESCIDA DE CRISTO AOS INFERNOS

1 — Com relação à alma, devido ao pecado, após a morte, acontece que as almas desçam ao inferno, não enquanto este é somente um lugar, mas também enquanto é lugar da punição.

Assim como o corpo de Cristo esteve colocado debaixo da terra quanto à localização, não, porém, quanto ao defeito da dissolução comum a todos os homens, assim também a Sua alma desceu aos infernos enquanto lugar, não para aí sofrer punição, mas muito mais para livrar da pena os outros que, devido ao pecado do primeiro pai, aí estavam retidos, pelo qual Ele já satisfizera plenamente sofrendo a morte. Por isso, nada lhe restava de sofrimento após a morte. Desceu, contudo, aos infernos, sem nenhuma sujeição à pena, para se manifestar como libertador dos vivos e dos mortos.

272

2 — Donde também dizer-se que Cristo foi o único livre entre os mortos, porque a Sua alma não esteve sujeita à pena no inferno, nem, no sepulcro, o Seu corpo, à corrupção. Embora Cristo, ao descer aos infernos, tivesse livrado os que estavam detidos devido ao pecado do primeiro pai, deixou, contudo, ali, os que para lá foram levados pelos próprios pecados.

Diz-se, então, que Ele mordeu[54] o inferno, não que o absorveu, porque libertou apenas uma parte dos detidos, e lá deixou os restantes.

3 — A esses defeitos de Cristo, o Símbolo da Fé Católica se refere, quando afirma: "Sofreu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado e desceu aos infernos".

CAPÍTULO CCXXXVI

A RESSURREIÇÃO DE CRISTO E O TEMPO DA RESSURREIÇÃO

1 — Porque o gênero humano foi, por Cristo, livrado dos males os quais derivavam do pecado do primeiro pai, foi conveniente que, assim como Ele aceitou os males para deles nos livrar; também o foi que as primícias da reparação humana, que Ele realizou, n'Ele aparecessem, para que Cristo de ambos os modos nos fosse apresentado como sinal da Salvação. Sinal da salvação, enquanto pela Sua Paixão consideramos em que incorremos, pelo pecado, e o que Ele por nós sofreu, para nos libertar desse pecado; e enquanto pela sua exaltação consideramos o que nos é apresentado, por Ele, como objeto da nossa esperança.

2 — Vencida a morte originada do pecado do primeiro pai, Cristo foi o primeiro a ressurgir para a vida imortal, para que, como a vida mortal apareceu por primeiro devido ao pecado de Adão, assim também a vida imortal aparecesse por primeiro em Cristo, devido à satisfação dada por Ele pelo pecado.

3 — É certo que outros antes de Cristo retornaram à vida, ressuscitados que foram por Ele ou por algum profeta; mas

273

estes deviam de novo morrer. Cristo, entretanto, tendo ressurgido dos mortos, não morre mais. Assim, porque foi o primeiro a livrar-se da necessidade da morte, Ele é denominado o Príncipe dos mortos" e "Primícia dos que dormem" (cf. I Cor 15,20), isto é, foi o primeiro que despertou do sono da morte, libertando-se do seu jugo.

4 — A Ressurreição de Cristo não devia ser muito retardada, nem efetuar-se logo após a morte.

Se voltasse à vida imediatamente após a morte, a veracidade desta não seria comprovada. Se a Ressurreição fosse retardada por muito tempo, não apareceria, em Cristo, o sinal da vitória sobre a morte, nem aos homens seria dada a esperança de que, por Ele, seriam libertados da morte. Donde ter adiado a Ressurreição para o terceiro dia, porque Lhe pareceu ter sido este o tempo suficiente para comprovação da veracidade da morte, tempo que também não era muito longo para apagar a esperança da libertação. Esta, com efeito, se fora ainda mais protelada, então a esperança poderia

---

[54] Refere-se Santo Tomás a uma metáfora do Livro do Profeta Oséias (13,14), como está na Vulgata: "*Morsus* tuus ero, inferne" (serei tua mordida, ó inferno).

tornar-se motivo de dúvidas, até porque alguns, já no terceiro dia, diziam, sem esperança: "Nós esperávamos que Ele fosse o Redentor de Israel" (Lc 24,21).

5 — Todavia, Cristo não permaneceu morto três dias inteiros. É dito que Ele tenha ficado três dias e três noites no coração da terra, como maneira de falar, tomando-se a parte pelo todo. Como o dia natural seja constituído de dia e noite, qualquer parte do dia ou da noite, durante a qual Cristo esteve morto, é tomada como sendo o dia inteiro.

Conforme a Sagrada Escritura, na sua linguagem, a noite é computada juntamente com o dia seguinte, porque os Hebreus seguem o tempo do curso lunar, que começa a aparecer pela tarde. Ora, Cristo esteve no sepulcro durante a última parte da sexta-feira, a qual, se for computada com a noite precedente, formaria quase um dia natural. Esteve ainda no sepulcro durante a noite que seguiu à sexta-feira, e durante todo o dia do sábado, perfazendo-se assim, dois dias.

Permaneceu também na noite seguinte que precedeu ao Domingo, no qual ressuscitou, ou à meia-noite, conforme São Gregório, ou ao amanhecer, segundo outros. Donde, computando-se toda, ou uma só parte, da noite, com o Domingo que se lhe seguiu, teremos o terceiro dia natural.

274

6 — Não está também fora de mistério que Cristo tenha desejado ressuscitar ao terceiro dia.

Primeiro, para manifestar por este número que ressuscitou pela virtude da Trindade, e daí dizer-se, por vezes, que o Pai o ressuscitou; por vezes, que Ele ressuscitou por virtude própria. Não há, com efeito, contradição nessas duas expressões, porque só há uma única e mesma virtude do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Segundo, para também demonstrar que a reparação da vida não foi feita no primeiro dia dos séculos, isto é, sob a lei natural; nem no segundo dia, isto é, sob a Lei mosaica; mas no terceiro dia, que é no tempo da graça.

Apresenta-se, finalmente, uma outra razão para explicar porque Cristo permaneceu no sepulcro um dia inteiro e duas noites inteiras; porque Ele, por meio de uma só coisa velha que assumiu, a saber, a pena do velho homem, destruiu duas coisas velhas nossas: a culpa e a pena, significadas pelas duas noites.

CAPÍTULO CCXXXVII

A QUALIDADE DO CRISTO RESSUSCITADO

1 — Cristo não apenas recuperou para o gênero humano o que Adão havia perdido, mas também aquilo que Adão, merecendo, poderia ter alcançado. Além disso, foi muito maior a eficácia de Cristo para merecer, que a do homem, antes do pecado.

Adão, efetivamente, por ter pecado, foi levado a morrer necessariamente, tendo perdido a faculdade de não morrer se não pecasse. Cristo, porém, não só afastou a necessidade da morte, mas também adquiriu a necessidade de não morrer. Por essa razão, o corpo de Cristo tornou-se impassível e imortal depois da ressurreição, não como o primeiro que podia não morrer, mas absolutamente não podendo morrer, o que esperamos que também aconteça conosco no futuro.

2 — E porque a alma de Cristo, antes da Paixão, era passível conforme as paixões do corpo, conclui-se que, tendo o corpo

275

tornado-se impassível, também a alma tenha-se tornado impassível.

3 — E porque já se tinha completado o mistério da Redenção humana, devido à qual o gozo da glória estava providencialmente contido na parte superior da alma, para que não se estendesse às partes inferiores, e ao próprio corpo, mas permitisse a cada parte ser ativa ou passiva concordemente com as respectivas exigências, seguiu-se a isso que o corpo fosse totalmente glorificado, bem como as forças inferiores, pela redundância da glória na parte superior da alma. Por isso, antes da Paixão Cristo foi compreensor, devido à fruição existente na alma, e, viador, devido à passibilidade do corpo. Depois da Ressurreição, porém, não mais foi viador, mas somente compreensor.

CAPÍTULO CCXXXVIII

COMO SE DEMONSTRA A RESSURREIÇÃO DE CRISTO POR MEIO DE RAZÕES DE CONVENIÊNCIA

1 — Porque Cristo antecipou a Sua Ressurreição para que ela fosse para nós também motivo de esperança da nossa, como acima foi dito, convinha, para nos convencer dessa esperança, tanto a Ressurreição quanto a natureza daquele que ressurgiu serem manifestadas por indícios adequados.

2 — Todavia, Cristo não manifestou indiferentemente a todos a Sua Ressurreição, como fez com a Sua humanidade e com a Sua Paixão, mas apenas a testemunhas escolhidas por Deus — aos discípulos que elegera para cuidarem da salvação do gênero humano. Com efeito, o estado de ressurreição, como foi dito, pertence à glória dos que vêem a Deus, visão que não é devida a todos, mas somente aos que dela se fizeram dignos.

3 — Cristo manifestou-lhes a veracidade da Ressurreição e a glória do corpo ressurgido.

Manifestou-lhes a veracidade da Ressurreição, mostrando-lhes que Ele mesmo, o qual estivera morto, ressurgiu, e isso quanto à natureza e quanto ao suposto.

276

Quanto à natureza, porque demonstrou possuir verdadeiro corpo humano, ao apresentá-lo aos discípulos para que O palpassem e vissem, conforme se lê: "Palpai e vede; porque um espírito não tem carne e ossos, como vedes que Eu tenho" (Lc 24,39). Demonstrou-o também ao exercer atos da natureza humana, ao comer e beber com os discípulos, e com eles muitas vezes falando e andando, atividades próprias do homem que vive, embora a alimentação não Lhe sendo necessária. Com efeito, os corpos incorruptíveis dos ressurgidos não mais necessitam de alimento, pois não há neles desperdício algum que deva ser restaurado pelos alimentos. Donde não ter sido para Cristo, aquela alimentação, nutrição para o corpo, mas aqueles alimentos dissolveram-se na matéria que havia. Não obstante, o fato de ter comido e bebido, demonstrou que ele era verdadeiro homem.

4 — Quando ao suposto, Cristo mostrou-se como sendo Aquele mesmo que estivera morto, porque apresentou-lhes os sinais da sua morte no próprio corpo, quais sejam as feridas e as cicatrizes.

Assim é que disse a Tome: "Põe o teu dedo aqui e vê as minhas mãos, dá-me as tuas para que toquem no meu lado (Jo 20,27). Disse também aos discípulos: "Vede minhas mãos e meus pés, pois sou Eu mesmo" (Lc 24,39). Cristo quis conservar em Seu corpo as cicatrizes das chagas para que, por meio delas, fosse comprovada a veracidade da Ressurreição. Sem dúvida, é devida toda integridade ao corpo que ressurge incorruptível. Mas também se pode dizer que alguns sinais das feridas recebidas no martírio aparecem com certa beleza para testemunhar a virtude dos mártires.

Mostrou-se também Cristo ter o mesmo suposto pelo modo de falar e por outras ações pelas quais os homens fazem-se reconhecidos. Donde O terem os discípulos reconhecido na fração do pão, e Ele mesmo ter-Se abertamente apresentado, quando com eles costumava conversar na Galiléia (cf. Lc 24,35).

5 — Mostrou-lhes a glória do corpo ressurgido quando aproximou-SE dos discípulos atravessando as portas fechadas (cf. Jo 20,26), e quando desapareceu aos olhos deles (cf. Lc 24,51).

Pertence à glória da pessoa ressurgida aparecer ou desaparecer, em forma gloriosa, quando quiser.

277

6 — Como porém a fé na Ressurreição traria dificuldade, devido a isso, Cristo demonstrou a veracidade da mesma e a glória, por muitos sinais. Contudo, se tivesse apresentado totalmente a extraordinária condição dos corpos glorificados, haveria prejuízo para fé na Ressurreição, porque a imensidade da glória poderia excluir o pensamento de que se tratasse de uma natureza humana.

7 — A Sua Ressurreição, Cristo manifestou, não só por sinais visíveis, mas também por provas inteligíveis, enquanto abriu a inteligência dos discípulos para compreenderem as Escrituras, e, desse modo, confirmou o que os Profetas predisseram sobre Sua Ressurreição.

CAPÍTULO CCXXXIX

A DUPLA VIDA REPARADA POR CRISTO NO HOMEM

1 — Como Cristo, pela Sua, destruiu a nossa morte, assim também, pela Sua Ressurreição, reparou a nossa vida. Há, no homem, duas vidas e duas mortes. A primeira morte é a do corpo, que se efetua na separação da alma; a segunda morte é a da alma, e consiste na separação de Deus.

Em Cristo, esta segunda morte não houve. Mas a primeira morte por Ele suportada, a do corpo, destruiu tanto a morte do corpo, quanto a da alma.

2 — Em oposição a essas duas mortes, há, no homem, duas vidas: a primeira, corpórea, decorrente da atuação da alma, é também chamada de vida natural; a segunda, infundida por Deus, também chamada de vida da justiça, ou da graça, realiza-se pela fé, por meio da qual Deus habita na alma, conforme se lê: "O meu justo vive da fé" (Heb 2,4). 3 — Assim sendo, há também duas ressurreições: a primeira, corpórea, pela qual a alma volta a unir-se ao corpo; a segunda, espiritual, pela qual a alma volta a unir-se a Deus. Esta segunda ressurreição não houve em Cristo, porque a Sua alma jamais se separou de Deus, pelo pecado.

278

4 — Efetivamente, pela Sua Ressurreição corpórea, Cristo foi causa, para nós, tanto da ressurreição corpórea quanto da espiritual.

Deve-se considerar, contudo, que, conforme diz Santo Agostinho no seu *Comentário ao Evangelho de São João,* o Verbo de Deus ressuscita as almas, mas o Verbo feito carne ressuscita os corpos. Ora, é sabido que só Deus pode vivificar as almas. Como, porém, a carne de Cristo foi instrumento da divindade, e como o instrumento age em virtude da causa principal, tanto a nossa ressurreição corpórea, quanto a espiritual, é referida à Ressurreição corpórea de Cristo, como à causa. Todas as ações realizadas pelo corpo de Cristo foram-nos salutares, porque o Seu corpo estava unido a divindade. Essa a razão por que o Apóstolo escreveu ter sido a Ressurreição de Cristo a causa da nossa ressurreição espiritual: "foi entregue devido aos nossos pecados, e ressuscitou, para nossa justificação" (Rom 4,25). Escreveu, também, que Cristo foi a causa da nossa ressurreição corpórea: "se é ensinado que Cristo ressuscitou, como alguns dentre vós afirmam que não há ressurreição dos mortos?" (I Cor 15,12).

5 — De um modo muito belo o Apóstolo atribui a remissão dos pecados à morte de Cristo, e a nossa justificação, à Sua Ressurreição, para designar a conformidade e a semelhança do efeito com a causa. Pois como o pecado é destruído ao ser perdoado, assim também Cristo destruiu a vida passível na qual havia semelhança de pecado. Como, além disso, aquele que é justificado adquire nova vida, assim também Cristo ressurgido adquiriu para nós uma nova glória.

6 — A morte de Cristo é, pois, causa da remissão de nossos pecados, agindo como causa instrumental, exemplar, sacramental e meritória.

A Ressurreição de Cristo foi causa da nossa ressurreição, operando somente como causa instrumental, exemplar e sacramental, não, porém, como causa meritória. Não como causa meritória, porque Cristo já não era viador, para que pudesse merecer para Si, e porque a glória da Ressurreição foi prêmio da Paixão, conforme se lê em São Paulo (Fil 2,89).

7 — Fica, assim, esclarecido porque Cristo possa ser chamado de primogênito dos que ressurgiram dos mortos, não apenas conforme a ordem de tempo, já que foi o primeiro que ressurgiu, conforme vimos acima, mas também conforme a

279

ordem de causalidade, porque a Sua Ressurreição é a causa da ressurreição dos outros, e conforme a ordem de dignidade, porque ressuscitou mais glorioso que todos os demais.

Tal fé na Ressurreição de Cristo está contida no Símbolo da Fé, quando declara: "Ao terceiro dia ressuscitou dos mortos".

CAPÍTULO CCXL

OS DOIS PRÊMIOS DA HUMILHAÇÃO DE CRISTO: A RESSURREIÇÃO E A ASCENÇÃO

1 — Porque, segundo o Apóstolo, a exaltação de Cristo foi o prêmio de sua humilhação, deveria, à sua dupla humilhação, corresponder dupla exaltação.

Humilhara-se Cristo, primeiramente, com relação ao sofrimento da morte na carne passível que assumira; depois, com relação ao lugar, posto que foi o corpo no sepulcro, e a alma tendo descido aos infernos.

2 — À primeira humilhação corresponde a exaltação da Ressurreição, segundo a qual voltou, imortal, da morte para a vida; à segunda humilhação corresponde a exaltação da Ascensão, conforme se lê: "Aquele que desceu, foi Ele mesmo que subiu acima de todos os céus" (Ef 4,9).

Assim como é dito do Filho de Deus que nasceu, sofreu, que foi sepultado e que ressuscitou, não segundo a natureza divina, mas segundo a natureza humana, também é dito que o Filho de Deus subiu ao céu, não segundo a natureza divina, mas segundo a humana. Com efeito, segundo a natureza divina, nunca havia descido do céu, existindo, como existe, em toda parte. Lê-se, a esse respeito: "Ninguém subiu ao céu, senão aquele que desceu do céu, o Filho do Homem, que está no céu" (Jo 3,13). O sentido deste texto é que, descendo do céu, assumiu a natureza humana, mas sempre permanecendo no céu.

3 — Deduz-se também daí que somente Cristo subiu aos céus por virtude própria. O lugar celeste era devido Àquele que descera do céu por motivo de origem. Os outros, porém, por
280
si mesmos, lá não podem subir, mas, pela virtude de Cristo, do qual foram feitos membros.

4 — Como subir ao céu convém ao Filho de Deus segundo a natureza humana, a Ele é acrescentado uma outra qualidade que Lhe convém segundo a natureza divina: sentar-se à direita do Pai. Não se deve, porém, cogitar-se aqui de direita do corpo, ou de assento material. Como, porém, a direita é a parte mais importante do animal, tal expressão quer aqui significar que o Filho senta-se junto ao Pai, não inferiorizado ao Pai conforme a natureza divina, mas permanecendo absolutamente igual a Ele.

Essa expressão — "Sentar-se à direita do Pai", pode também ser atribuída ao Filho de Deus segundo a natureza humana, no seguinte sentido: segundo a natureza divina, o Filho está no próprio Pai, por unidade de essência, tendo, por isso, o mesmo trono, isto é, o mesmo poder. Mas como é costume que alguns sentem-se junto dos reis, aos quais estes comunicam parte do poder régio, aquele a quem o rei coloca à sua direita é considerado o mais importante, no reino. É, pois, com razão que, também segundo a natureza humana, o Filho de Deus é dito sentar-se à direita do Pai, como se estivesse exaltado acima de toda criatura na dignidade do Reino celeste.

Por isso, é próprio do Cristo sentar-se à direita, tomando-se essa expressão nos dois sentidos nos quais a consideramos. Lê-se, pois, na Escritura: "A qual dos Anjos foi alguma vez dito: senta-te à minha direita?" (Heb 1,13).

A Ascensão de Cristo nós confessamos no Símbolo, dizendo: "Subiu ao céu, está sentado à direita de Deus Pai".

CAPÍTULO CCXLI

CRISTO SERÁ JUIZ SEGUNDO A NATUREZA HUMANA

1 — Do que foi dito, claramente se conclui que pela paixão e morte de Cristo, pela glória da Ressurreição e Ascensão, fomos libertados do pecado e da morte, e realmente recebemos a justiça e a esperança da glória da imortalidade. Tudo de que acima falamos — a Paixão, a Morte, a Ressurreição e a
281

Ascensão — realizou-se em Cristo conforme a natureza humana. Por conseguinte, deve ser dito que, devido àquilo que Cristo sofreu e operou conforme a natureza humana, libertando-nos dos males corporais e espirituais, nós fomos conduzidos para os bens eternos e espirituais, pois é conseqüente que quem adquiriu os bens para os outros, deva também distribuí-los a estes.

2 — A distribuição dos bens para muitos exige um juízo, para que cada um os receba proporcionalmente. É, portanto, conveniente que Cristo, na Sua natureza humana, na mesma em que consumou os mistérios da Salvação dos homens, seja por Deus constituído juiz sobre os homens que salvou. Lê-se, por isso, no Evangelho de São João: "Deu-lhe o poder de fazer o julgamento (isto é, o Pai deu ao Filho), porque é o Filho do Homem (embora haja para isto outra razão)" (Jo 5,27).

3 — É também conveniente que vejam ao Juiz os que devem ser julgados. Mas Deus, que definiu a autoridade judicial, ser visto em Sua natureza é um prêmio que é dado pelo Juiz. Convinha, portanto, que Deus, enquanto Juiz, fosse visto por aqueles que deveriam ser julgados: quer bons, quer maus; mas na natureza assumida, até porque, se os maus vissem a Deus em Sua natureza divina, estariam recebendo um prêmio, para o qual não fizeram jus.

4 — Foi também conveniente que o prêmio da exaltação correspondesse à humilhação de Cristo, que tanto quis ser humilhado, a ponto de ser julgado injustamente por um juiz humano. Para expressar essa humilhação de modo significativo, confessamos no Símbolo que "padeceu sob Pôncio Pilatos".

Esse prêmio da exaltação, era-Lhe devido para que Ele fosse constituído, por Deus, segundo a Sua natureza humana, juiz de todos os homens, os vivos e os mortos, conforme se vê: "A tua causa foi julgada como a de um ímpio: receberás a justiça que mereces" (Jó 36,17). E porque tal poder judicial pertence à exaltação de Cristo, como também a glória da Ressurreição, Cristo aparecerá, no juízo, não em forma humilde, pertencente ao estado de merecimento, mas em forma gloriosa, pertencente ao estado de recompensa. Lê-se, a respeito disso, no Evangelho: "Verão o Filho do Homem vir nas nuvens com grande poder e majestade". (Mt 24,30).

282

5 — A visão da Sua claridade será, para os eleitos que o amaram, motivo de alegria, aos quais foi prometido que "verão o Rei no Seu esplendor" (Is 37,17). Para os ímpios, será motivo de confusão e tristeza, porque a glória e o poder do juiz leva aos temerosos da condenação a tristeza e o medo, conforme se lê: "vejam e sejam confundidos os que desgostam o povo, e o fogo devore os teus inimigos" (Is 26,11).

6 — Embora Cristo apresente-se em forma gloriosa, aparecerão contudo, n'Ele, os sinais da Paixão, não como defeitos, mas com beleza e glória, para que à vista deles, os eleitos encham-se de alegria, enquanto se reconhecem como libertados pela Paixão de Cristo; e os pecadores entristeçam-se, eles que desprezaram um tão grande benefício.

Lê-se, por isso, no Apocalipse: "Todos os olhos O verão, até mesmo os que O trespassaram; todas as tribos da terra lamentar-se-ão por causa d'Ele". (Apoc 1,7).

CAPÍTULO CCXLII

AQUELE QUE CONHECE A HORA DO JUÍZO DEU AO FILHO TODO PODER JUDICIAL

1 — E porque o Pai deu ao Filho todo o poder de julgar, como se lê no Evangelho de São João (Jo 5,22), agora que a vida humana é dirigida pelo justo juízo de Deus, pois, conforme disse Abraão (Gen 18,25), é Deus que julga toda carne, não se deve duvidar que também esse juízo, segundo o qual os homens são ordenados no mundo, pertença ao poder judicial de Cristo. Referem-se também a Cristo, as palavras do Pai, encontradas nos Salmos: "Senta-te à minha direita, até que Eu ponha os Teus inimigos como escabelo de Teus pés" (Sl 109,1). Sentou-se, com efeito, à direita de Deus, segundo a natureza humana, enquanto de Deus recebeu o poder judicial, que Ele desde agora o exerce, antes mesmo de apresentar-Se visivelmente, porque todos os seus inimigos estão debaixo dos Seus pés. Razão também porque Cristo imediatamente após a Ressurreição disse: "Foi-

Me dado todo poder no céu e na terra" (Mt 28,18).

283

2 — Há um outro juízo de Deus, pelo qual é retribuído a cada um, no momento da morte, segundo a alma, de acordo com o merecido: os justos, dissolvidos pela morte, permanecem com Cristo, conforme desejou São Paulo. Os pecadores, porém, são sepultados no inferno. Não se deve pensar que essa discriminação seja feita sem o juízo de Deus, ou que esse juízo não pertença ao poder judicial de Cristo, principalmente porque Ele mesmo disse aos discípulos: "Se Eu for e vos preparar o lugar, voltarei e vos tomarei comigo para que onde Eu estiver, estejais também" (Jo 14,3). Ora, ser tomado não é nada mais além de sermos dissolvidos, para que possamos permanecer com Cristo, porque, "enquanto estamos neste corpo, estamos também em peregrinação, longe do Senhor" (II Cor 5,6).

3 — Mas como a retribuição do homem não consiste somente em bens da alma, mas também, em bens do corpo reconstituído pela ressurreição para ser reassumido pela alma, e porque toda retribuição exige um prévio juízo, convém que haja também um outro juízo pelo qual haverá retribuição para os homens daquilo que fizeram não só na alma, como no corpo. Esse juízo é também devido a Cristo, para que Ele que, morto por nós, ressuscitou na glória e subiu aos céus, faça pela Sua virtude também ressurgirem nossos corpos, da humilhação, configurados ao corpo da Sua claridade, e para que os transfira para o céu, no qual Ele nos precedeu pela Ascensão e, assim, abriu-nos o caminho, como já o predissera Miquéias (Mic 4,2).

A ressurreição universal de todos os homens far-se-á no fim dos séculos, como dissemos acima. Por isso, esse juízo será o juízo comum e final, e, para realizá-lo, cremos que Cristo virá uma segunda vez, com glória.

4 — Porque está escrito que "os juízos do Senhor são abismos imensos" (Sl 35,7), e "quão incompreensíveis são os seus juízos" (Rom 11,33), em cada um dos juízos preditos há algo de profundo e incompreensível à razão humana.

No primeiro Juízo de Deus, pelo qual a vida presente é ordenada, o tempo do juízo é conhecido dos homens, mas a razão da retribuição é-lhes ocultada, principalmente porque muitas vezes, neste mundo, males atingem os bons, e bens recebem os maus.

284

Nos outros dois Juízos de Deus, a razão da retribuição será evidente, mas o tempo permanecerá oculto, porque o homem ignora o tempo da sua morte, conforme se lê: "Desconhece o homem o seu fim, e o fim deste século ninguém o pode conhecer" (Ecle 9,12).

Com efeito, não podemos prever algo do futuro, a não ser daquilo que compreendemos as causas. Ora, a causa do fim do mundo é a vontade de Deus, que, para nós, é desconhecida. Por isso, nenhuma criatura pode, antecipadamente, conhecer o fim do mundo, mas só Deus o pode, conforme se lê: "A respeito do dia e da hora, ninguém, nem mesmo os Anjos do céu, sabe nada, a não ser unicamente o Pai" (Mt 24,36).

5 — Mas como a essa passagem é acrescentada no Evangelho de São Marcos: "nem o Filho" (Mc 13,32), isso foi motivo de falsa interpretação, para alguns dizerem ser o Filho menor que o Pai, já que ignorava o que o Pai sabia. Tal erro será evitado, se dissermos que o Filho ignora essas coisas segundo a Sua natureza humana assumida, não segundo a Sua natureza divina, pois nesta tem uma só sabedoria com o Pai, ou, para ser mais claro, é a própria sabedoria concebida no coração do Pai.

6 — Não parece, porém, conveniente que o Filho ignorasse, mesmo segundo a natureza humana assumida, o juízo divino, porque a Sua alma, conforme o testemunho do Evangelista, estava "cheia de graça e de verdade" (Jo 1,14). Também não parece haver motivo para aquela ignorância, porque Cristo recebeu o poder de julgar, devido a ser Filho do Homem, de modo que não soubesse segundo a Sua natureza humana o tempo em que devia Ele próprio fazer o julgamento.

Ora, o Pai não Lhe teria dado todo poder judicial se Lhe tivesse subtraído desse poder a possibilidade de determinar o tempo da sua vinda para o julgamento.

Deve-se, por conseguinte, entender aquela expressão segundo o modo de falar das Escrituras, enquanto nelas se diz que Deus sabe alguma coisa, quando a faz conhecida. Por exemplo, foi dito por Deus a Abraão: "Agora conheci que temes o Senhor" (Gen 22,12). Neste texto

não se quer dizer que "só agora" o começasse Deus a conhecer, porque Deus conhece tudo desde a eternidade; quer-se dizer que, por aquele ato, Abraão exteriorizou e tornou conhecida a sua devoção.

285

Assim também foi dito que o Filho ignorava o dia do juízo porque não o fizera conhecido aos discípulos, ao lhes responder: "Não compete a vós conhecer o tempo ou o momento que o Pai pôs em Seu poder" (At 1,7). O Pai, portanto, não ignora aquele momento, porque pelo menos deu ao Filho conhecimento dele pela geração eterna.

Outros há que se apressam a interpretar mais brevemente aquele texto, dizendo que ele refere-se ao filho adotivo.

7 — O motivo que levou a Deus conservar oculto o tempo do juízo futuro é para que os homens permanecessem solícitos na vigilância, de modo a não serem encontrados, naquele tempo, desprevenidos. Pelo mesmo motivo quis também Deus que o dia da própria morte fosse desconhecido de cada um de nós. Cada um comparecerá no juízo tal qual saiu do mundo no momento da morte. Por isso, o Senhor disse: "Vigiai, porque não sabeis em que hora virá o vosso Senhor" (Mt 24,42).

CAPÍTULO CCXLIII

SE TODOS SERÃO JULGADOS OU NÃO

1 — Do que se disse anteriormente evidencia-se que Cristo tem poder judicial sobre os vivos e sobre os mortos. Ele exerce esse poder sobre os que vivem, no presente século; e sobre os que dele já se foram, pela morte. No juízo final julgará simultaneamente os vivos e os mortos, quer se entenda por vivos os justos que vivem na graça; quer se entenda por vivos os que forem encontrados com vida na chegada do Senhor; e, por mortos, os que morreram antes dela.

Não se deve, porém, entender isso como se alguns fossem julgados vivos porque nunca morrerão, como já se pensou.

Claramente o Apóstolo escreve na Primeira Carta aos Coríntios: "Todos ressurgiremos" (I Cor 15,51). Mas outra redação deste texto é a seguinte: "Todos dormiremos", isto é, morreremos. Há ainda uma terceira redação: "Nem todos dormiremos". Conforme escreve São Jerônimo, em sua carta a Minésio, na qual trata da ressurreição da carne, esta última redação enfraquece a sentença predita, porque tendo antes o

286

Apóstolo escrito: "Como todos morreram em Adão, todos serão vivificados em Cristo", a redação "nem todos dormiremos" não pode referir-se à morte corpórea que passou para todos pelo pecado do primeiro pai, como é dito na Carta aos Romanos (Rom 5,12). Ela deve ser ensinada como se referindo ao sono do pecado, do qual trata a Carta aos Efésios: "Levanta-te, ó tu que dormes, ressurge dos mortos, e Cristo te iluminará" (Ef 5,14). Por conseguinte, devem os que forem encontrados vivos no advento do Senhor serem distinguidos dos anteriormente mortos, não porque jamais morrerão, mas porque no próprio rapto em que forem arrebatados aos ares diante de Cristo, como diz Santo Agostinho, "eles morrerão e imediatamente ressurgirão".

2 — Deve-se também considerar concorrerem, para o juízo, três condições: primeira, que haja alguém a ser apresentado ao juiz; segunda, que seja discutido o que deve merecer; terceira, que receba a sentença.

3 — Quanto à primeira condição, sabemos que todos os homens, bons ou maus, desde o primeiro ao último, serão submetidos ao juízo final de Cristo, porque se lê: "Todos nós devemos estar presentes diante do Tribunal do Senhor" (II Cor 5,10). A glosa a este texto afirma não serem excluídos dessa exigência universal nem as crianças, quer as batizadas, quer as que morreram sem batismo.

4 — Quanto à segunda condição, a que se refere à discussão do que devem merecer os convocados para o juízo, nem todos os bons e maus serão julgados, porque não há necessidade de se

discutir em juízo senão quando há ponderação sobre os atos bons e os atos maus. Quando não há tal ponderação de bem e mal, ou vice-versa, não há lugar para discussão.

5 — Há, com efeito, alguns dos bons que totalmente desprezaram os bens temporais e se entregaram só a Deus e às coisas de Deus. Porque o pecado se comete quando se despreza o bem insubstituível para se aderir a bens substituíveis, nenhuma confusão se encontra de bem com mal nestes, não que vivam sem pecado, pois a respeito deles se lê que "se dissermos não termos pecado, seduzimos a nós mesmos " (I Jo 1,8); mas porque há neles alguns pecados leves, os quais são de certo modo destruídos pelo fervor da caridade, de modo a serem considerados como inexistentes. Por isso, eles não serão julgados com a discussão do que devem merecer.

287

Os que, porém, tiverem uma vida terrena cuidando das coisas seculares, não as usando contra Deus, mas a elas aderindo além do devido, eles têm algo de mal misturado com o bem da fé e da caridade, em tal proporção que não apareça o que nesses prevalece. Esses serão julgados também do que merecem conforme a discussão havida no juízo.

6 — Deve-se igualmente notar, com relação aos maus, que o princípio da aproximação de Deus é a fé, conforme se lê: "Ao que se aproxima de Deus é necessário que creia" (Heb 11,6).

Quem, portanto, não tem fé, nada de bom encontra-se nele, não havendo, portanto, dúvida quanto à sua condenação devido à firmeza no mal, e por isso será condenado sem discussão do que deve merecer.

Quem, porém, tenha fé, mas não tenha caridade, possui algo por meio de que se una a Deus. É necessária, portanto, a discussão do que mereceu, para que claramente apareça o que lhe prevaleceu em Cristo: se o bem, se o mal. Por conseguinte, este será condenado após a discussão do seu merecimento, como acontece com um rei da terra que condena o cidadão culpado, ouvindo-o; mas o tendo ouvido, logo pune o inimigo.

7 — Quanto à terceira condição, a saber, o pronunciamento da sentença, todos serão julgados, porque todos, conforme a sentença dada, serão levados ou para a glorificação ou para a fruição, como se lê, a respeito, em São Paulo: "Para que cada um receba o que mereceu, conforme o bem ou o mal que tivesse feito enquanto estava no corpo" (II Cor 5(10).

CAPÍTULO CCXLIV

HAVERÁ EXAME NO JUÍZO NÃO POR QUE SE IGNORE O MODO E O LUGAR

1 — Não se pense que a discussão seja necessária no juízo para que o Juiz seja informado, como acontece no juízo humano. Não será necessária, porque "tudo estará nu e descoberto a seus olhos" (Heb 4,13).

Mas a supracitada discussão será necessária para que a cada um seja evidenciado, a respeito de si e dos outros, o me-

288

recimento da glória ou de castigo, e, assim, alegrem-se os bons de a justiça divina ser aplicada a todos, e, os maus, irritem-se contra si mesmos.

2 — Nem se deve pensar que essa discussão dos merecimentos seja realizada só por palavras, porque, se o fosse, o tempo despendido para a citação dos pensamentos, das palavras e das boas ou más ações seria imenso. Donde se ter enganado Lactâncio, quando afirmou ser a duração do Juízo de mil anos, até porque, nem tal período de tempo parece ser suficiente, pois para se realizar plenamente o juízo de um só homem, pela maneira citada, seriam necessários muitos dias.

3 — Acontecerá que, devido ao auxílio divino, imediatamente venham à mente de cada um todas as obras boas ou más que praticaram, conforme as quais cada um receberá o prêmio ou fruição; e não apenas as obras próprias ser-lhe-ão desvendadas, mas também as alheias. Quando as boas ações forem vistas exceder às más, de modo que estas se mostrem sem importância, ou vice-versa, parece não ser necessária a comparação entre as obras boas e as más, como, aliás, faz-se entre os homens, e, por isso, os prêmios e os castigos são distribuídos sem discussão.

4 — Naquele juízo todos estarão diante de Cristo, mas diferentemente; os bons e os maus aí estarão de maneiras diversas, não só porque os diferenciarão a causa dos méritos, mas também os lugares em que ficarão separados. Os maus, que, devido ao amor às coisas terrenas, separaram-se de Cristo, permanecerão na terra; os bons, que se uniram a Cristo, elevados nos ares, voarão para Cristo para que a Ele se conformem, a Ele assemelhando-se não só no esplendor da glória, mas também a Ele consorciados, conforme se lê: "Onde quer que esteja o corpo, aí as águias reunir-se-ão" (Mt 14,28), o que quer significar *reunir-se aos santos,* porque neste texto a palavra *águia* significa *santo.* No texto hebraico do Evangelho de São Mateus, conforme escreve São Jerônimo, em lugar do termo *corpo,* encontra-se o termo *joatham,* que significa *cadáver.* Isso é muito significativo, porque lembra a Paixão de Cristo, paixão que Lhe mereceu receber poder judicial, e que aos homens com ela identificados, assume-os para participarem da Sua glória, conforme se lê: "se com Ele sofremos, com Ele seremos também glorificados" (II Tim 2,12).

289

5 — Daí também crer-se que Cristo descerá, para o juízo, no próprio local da Sua Paixão, conforme se lê no Profeta Joel: "Reunirei todos os povos, levá-los-ei ao Vale de Josafá, e aí com eles estarei em juízo" (Jl 4,2), vale que está abaixo do Monte das Oliveiras, onde se deu a Ascensão de Cristo. Este também é o motivo por que, quando o Senhor vier para o juízo, aparecerá o sinal da Cruz, bem como outros sinais da Paixão, conforme se lê: "Então aparecerá o sinal do Filho do Homem no céu" (Mt 24,20). Isso, para que os ímpios sofram ao ver a Quem crucificaram, chorem de dor e como que também se crucifiquem; e para que os remidos pela cruz alegrem-se, ao verem a glória do Senhor.

6 — E como foi dito que Cristo sentar-se-á à direita de Deus, segundo a natureza humana, enquanto é elevado ao mais sublime Deus do Céu, também se diz que os justos, no juízo, sentar-se-ão à sua direita, como que ocupando, junto a Ele, o lugar mais honroso.

CAPÍTULO CCXLV

OS SANTOS TAMBÉM JULGARÃO

1 — Naquele juízo, não somente Cristo julgará, mas também outros julgarão. Desses, haverá os que julgarão somente por comparação, os bons, aos menos bons; e os maus, aos piores. Lê-se a respeito disso: "Os habitantes de Nínive surgirão com esta geração no dia do juízo e a condenarão" (Mt 12,41). Haverá também os que julgarão só aprovando a sentença, e desse modo todos os justos serão juízes, conforme se lê: "Os Santos julgarão as nações" (Sab 3,8). Haverá, por fim, os que julgarão com poder quase judicial, conforme se lê: "Nas suas mãos estarão espadas de dois gumes" (Sl 149,6).

Este último poder judicial, Cristo prometeu-o aos Apóstolos, quando disse: "Vós que me seguistes, na regeneração, quando o Filho do Homem sentar-se no Trono de Sua Majestade, sentar-vos-eis em doze tronos para julgar as doze tribos de Israel" (Mt 19,28).

290

2 — Não se deve, porém, pensar que somente os judeus que pertenceram às doze tribos de Israel serão julgados pelos Apóstolos, porque essa expressão *doze tribos de Israel* significa todos os fiéis que foram chamados para a fé dos Patriarcas, até porque os infiéis não serão julgados, pois já estão julgados.

3 — Igualmente não se deve pensar que somente doze Apóstolos, que estiveram com Cristo, julgarão, pois Judas não julgará; e Paulo, que mais entre todos trabalhou no apostolado, não ficará privado do poder judicial, até mesmo porque ele escreveu: "Não sabeis que julgaremos os Anjos?" (I Cor 6,3). Tal dignidade judicial pertence a todos os que, tendo abandonado tudo, seguiram a Cristo. Ela foi prometida, quando Pedro perguntou a Cristo: "E a nós, que tudo abandonamos, que nos caberá?" (Mt 19,27).

4 — Com relação a esses que tudo abandonaram, lê-se também no Livro de Jó: "Concederá o poder de julgar aos pobres" (Jó 36,6). Essa concessão, com efeito, é razoável, porque, como foi

dito, no exame do juízo serão considerados os atos dos homens que usaram bem ou mal das coisas terrenas. Ora, para que o juízo seja reto, requer-se que o espírito do juiz esteja desapegado daquelas coisas sobre as quais verterá o julgamento, razão porque os que têm o espírito desligado totalmente das coisas terrenas merecem receber o poder judicial. O fato de terem pregado os preceitos divinos é também motivo de concessão dessa dignidade judicial. Por isso, o texto do Evangelho de São Mateus, que fala da vinda de Cristo para o Juízo, intepreta-o Santo Agostinho, no seu livro *De Poenitentia*, dizendo que o termo *anjos* significa *apóstolos* (Mt 24,31).

5 — Convém, certamente, que aqueles que ensinaram os preceitos da vida examinem os atos dos homens referentes à observância dos preceitos divinos. Eles julgarão, com efeito, enquanto cooperarão para que a cada um se torne clara a causa da salvação ou da condenação próprias e alheias, pelo modo que se diz dos Anjos superiores iluminarem aos inferiores ou também aos homens.

Esse poder judicial confessamos que pertence a Cristo, quando recitamos no Símbolo dos Apóstolos: "Donde virá julgar os vivos e os mortos."

291

CAPÍTULO CCXLVI

COMO OS ARTIGOS DO SÍMBOLO ESTÃO DISCRIMINADOS DE ACORDO COM O QUE FOI AQUI EXPOSTO

1 — Após a consideração daquilo que pertence à verdade da fé cristã, deve-se saber que tudo o que até aqui foi dito pode ser reduzido a alguns artigos, para uns a doze; para outros, a quatorze.

Como a fé se refere às coisas que são incompreensíveis para a razão, quando algo novo e incompreensível apresenta-se a esta, deve-se também formular um novo artigo. Vejamos, agora, como se dividem os artigos.

2 — Um artigo refere-se à unidade de Deus. Embora a razão prove que há um só Deus, contudo, pertence à fé, como tal, afirmar que Ele dirige imediatamente todas as coisas e que deve cada um prestar-Lhe culto.

Seguem-se três artigos referentes às Três Pessoas.

Em seguida, vêm três outros artigos que se referem aos três efeitos da ação divina: a saber, a Criação, que pertence à natureza; a Justificação, que pertence à graça; a Remuneração, que pertence à glória.

Assim, com relação à divindade, são formulados sete artigos.

Referentes à humanidade de Cristo são os sete outros artigos: o primeiro, sobre a Encarnação e a Concepção; o segundo, sobre o Nascimento, que apresenta certa dificuldade devido à saída de Cristo do útero fechado da Virgem; o terceiro, sobre a Morte, a Paixão e o Sepultamento; o quarto, sobre a Descida aos infernos; o quinto, sobre a Ressurreição; o sexto, sobre a Ascensão; e o sétimo, sobre a vinda para o Juízo.

Perfazem-se, assim, ao todo, quatorze artigos.

3 — Outros, porém, com muita razão, reúnem, em um só artigo, as verdades da fé referentes às Três Pessoas, porque não se pode crer no Pai sem crer no Filho e no Amor que a ambos reúne, e que é o Espírito Santo.

292

Separam eles, também, o artigo referente à Ressurreição do que se refere à Remuneração, e, assim, dois artigos referem-se a Deus (um à Unidade, outro à Trindade) e quatro referentes aos efeitos de Deus — primeiro, a Criação; segundo a Justificação; terceiro, a Ressurreição universal, e o quarto, à Remuneração.

Quanto à fé na humanidade de Cristo, igualmente reúnem em um só artigo a Concepção e o Nascimento, bem como a Paixão e a Morte. Assim, conforme essa computação, perfazem-se ao todo doze artigos.

O que até aqui foi tratado sobre a fé é suficiente.

293

SEGUNDA PARTE

SOBRE A ESPERANÇA

CAPÍTULO I

MOSTRA-SE QUE PARA A PERFEIÇÃO DA VIDA CRISTÃ É NECESSÁRIA A VIRTUDE DA ESPERANÇA

1 — Porque, devido à sentença do Príncipe dos Apóstolos, somos admoestados a não darmos apenas a razão da fé, mas também da nossa esperança (cf. II Ped 1,5), após termos explanado brevemente a doutrina da Fé Cristã, resta-nos fazer-te agora a exposição sucinta das coisas atinentes à esperança.

2 — Deve-se considerar que o desejo do homem pode satisfazer-se com algum conhecimento, pois o homem naturalmente deseja saber a verdade. Conhecida a verdade, aquieta-se o desejo. Mas só com o conhecer as verdades da fé, o desejo do homem não se satisfaz. A fé, com efeito, é conhecimento imperfeito das coisas que se crêem, que não são vistas, razão pela qual o Apóstolo a chama de "prova das coisas que não se vêem" (Heb 11,1).

3 — Possuída, pois, a fé, fica ainda na alma a inclinação para algo mais: para a perfeita visão da verdade conhecida pela fé, e para a aquisição daquilo por meio de que possa ser introduzida nesta verdade.

4 — Dissemos que, entre as demais verdades da fé, há uma que nos leva a acreditar que Deus exerce a Sua Providência sobre as coisas humanas.

Esta verdade faz nascer no espírito do crente o sentimento da esperança, para que ele venha a possuir os bens naturalmente desejados, auxiliado pela mesma fé em que foi instruído. Por conseguinte, como dissemos acima, a esperança é necessária à perfeita vida cristã.

CAPÍTULO II

MOSTRA-SE A ORAÇÃO PELA QUAL OS HOMENS CONSEGUEM DE DEUS AQUILO QUE PEDEM, QUE CONVENIENTEMENTE ESPERAM, E A DIFERENÇA DE ORAÇÃO FEITA A DEUS E AO HOMEM

1 — Porque, segundo a ordem da Divina Providência, é atribuído a cada um o modo de atingir o fim conforme a conveniência da natureza de cada coisa, é também concedido aos

297

homens o modo adequado de obter de Deus o que esperam, conforme a disposição da condição humana. É próprio, efetivamente, da natureza humana que seja feito um pedido para que se obtenha, principalmente de um superior, aquilo que se espera conseguir dele. Por esse motivo, a oração foi indicada aos homens para que possam obter de Deus o que d'Ele esperam conseguir.

2 — Entretanto, há diferença entre a oração necessária para a obtenção de algo do homem e a feita para que se consiga algo de Deus. Exige-se do homem, em primeiro lugar, que sejam manifestados o desejo e a necessidade do orante; em segundo lugar, que o espírito de quem é solicitado incline-se para conceder o medido. Essas coisas, porém, não têm lugar na oração dirigida a Deus.

Com efeito, nessa oração não entendemos manifestar a Deus nossas necessidades e nossos

desejos, pois Deus conhece todas as coisas, como se lê no Salmo: "Senhor, diante de Vós estão todos os meus desejos" (Sl 37,10), e no Evangelho: "O vosso Pai conhece tudo de que necessitais" (Mt 6,32). Nem tampouco a vontade divina é movida a fazer o que antes não queria, porque, como é dito, "Deus não é semelhante aos homens para mentir, nem ao filho do homem para mudar" (Num 23,19), nem "Deus é movido para arrepender-se" (I Reis 15,29).

A oração que se faz para se conseguir algo de Deus é necessária por causa do homem que a faz, de modo que este considere os próprios defeitos e mova o próprio espírito para desejar fervorosa e piedosamente o que espera conseguir pela oração. Faz-se, pois, por este meio, digno para conseguir o que pede.

3 — Deve-se considerar ainda outra diferença entre a oração que é feita a um homem e a que é feita a Deus. Na oração feita ao homem, supõe-se a familiaridade que abra o caminho para aquele que pede. Mas a própria oração feita a Deus nos torna familiares de Deus, enquanto nossa mente eleva-se para Ele e, por algum afeto espiritual, conversa com Deus, adorando-O em espírito e verdade, e, assim orando, o afeto espiritual lhe abre o caminho para orar, depois, sempre com mais confiança. Donde ser dito no Salmo: "Eu clamei (i. e., orando com confiança) porque, Deus, me ouvistes" (Sl 16,6),

298

(isto é, me ouvistes, como que tenho sido recebido na familiaridade de Deus devido à primeira prece, depois, clama por Ele com mais confiança).

4 — Por esse motivo a assiduidade na oração e a repetição das súplicas feitas a Deus não são importunas, mas devem ser consideradas como agradáveis a Deus. Lê-se, por isso, no Evangelho: "Convém sempre orar, e jamais deixar de o fazer" (Lc 28,1). Donde também o Senhor convidar-nos para a oração de súplica, quando diz: "pedi, e dar-se-vos-á; batei, e abrir-se-vos-á" (Mt 7,7). Mas a oração feita aos homens para se conseguir algo por pedido, torna-a inoportuna (se muito repetida).

CAPÍTULO III

FOI CONVENIENTE PARA A CONSUMAÇÃO DA ESPERANÇA QUE CRISTO NOS TRANSMITISSE A FORMA DA ORAÇÃO

1 — Porque, para nossa salvação, após a fé, é exigida a esperança, foi oportuno que também, como o nosso Salvador fez-se autor e consumador da nossa fé, revelando-nos os sacramentos celestes, Ele nos introduzisse na esperança viva, entregando-nos a forma da oração pela qual a nossa esperança do modo mais perfeito eleve-se a Deus, enquanto, pelo próprio Deus, somos ensinados sobre o que a Ele devemos pedir. Ora, Deus não nos teria induzido a pedir, se não se tivesse proposto a nos atender, pois ninguém pede de outrem senão esperando dele, e pede o que espera conseguir; por conseguinte, Deus nos ensina a pedir algo, advertindo-nos também que devemos esperar d'Ele, e mostra-nos o que devemos esperar d'Ele por meio daquilo que nos ensina que deve ser pedido.

2 — Eis porque, ao tratar, nas linhas que se seguem, dos pedidos contidos na oração dominical, demonstraremos tudo o que pertence à esperança dos cristãos, isto é, aquilo em que devemos pôr a nossa esperança, e mostraremos também a razão pela qual devemos pedir, bem como o que devemos pedir. Ora, a nossa esperança deve estar em Deus, e é a Deus que devemos orar, segundo se lê no Salmo: "Esperai n'Ele (i. é., em Deus) toda a congregação do povo, abrindo para ele (i. e., orando) os vossos corações." (Sl 61,9).

299

CAPÍTULO IV

POR QUE DEVEMOS PEDIR A DEUS NA ORAÇÃO O QUE DEVEMOS ESPERAR

1 — A principal causa da esperança em Deus é pertencermos a Ele, como o efeito pertence à

sua causa. Ora, nenhum agente opera em vão, mas sempre visando um fim certo. Pertence, portanto, a cada agente produzir o efeito de tal modo que, a este, não lhe faltem os meios para atingir o fim. Devido a isso é que, nos agentes naturais, não se vê a natureza falhar no que é necessário, mas conceder a cada ser feito o que é necessário para a sua constituição e para a perfeição da sua atividade, a qual deve dirigir para o fim, a não ser que, por acaso, seja impedida por falha do agente, mostrando-se insuficiente para tal. Ora, o agente dotado de inteligência, na própria produção do efeito, não só confere a este o que lhe seja necessário para atingir o fim intencionado, bem como dispõe a obra já terminada para o uso que se identifica com o fim da própria obra. Assim é que, por exemplo, o cuteleiro fabrica a faca e dispõe de como deve ser a incisão que ela faz.

2 — Ora, o homem é feito por Deus, como o artista faz a sua obra de arte. Donde se ler em Isaías: "Senhor, Vós sois o nosso artista, e nós somos o barro" (Is 64,8).

E como o vaso de barro, caso tivesse compreensão, poderia esperar ser bem disposto pelo oleiro, assim também o homem deve esperar em Deus, de que seja por Ele retamente ordenado, como se lê em Jeremias: "Somos o barro nas mãos do oleiro; assim estais vós, ó casa de Israel, em Minhas mãos" (Jer 19,6). Tal confiança que o homem deposita em Deus é necessariamente certíssima. Foi dito que o agente não se desvia da reta disposição da obra a não ser por um defeito dele. Ora, em Deus defeito algum pode aparecer, nem de ignorância, porque "todas as coisas estão nuas e patentes aos Seus olhos" (Heb 4,13); nem de impotência, porque "a Sua mão não se retrai, deixando-nos de salvar" (Is 59,1); nem defeito ainda de boa vontade, porque "Deus é bom para os que n'Ele esperam, para a alma que O procura" (Lam 3,25). Por esse motivo, a esperança com que alguém confia em Deus "não confunde", como escreve São Paulo (Rom 5,5).

300

3 — Deve-se, em seguida, considerar que se a Providência cuida da disposição de todas as coisas, cuida, contudo, de modo especial, das criaturas racionais, as quais, com efeito, são assinaladas com a dignidade da imagem divina, podem conhecer e amar a Deus, e têm sobre os próprios atos o domínio de modo a escolherem ou bem ou mal. Donde lhes pertencer a confiança em Deus, não só enquanto Deus as conserva no ser, de acordo com a condição de cada uma (conservação que Deus estende às demais criaturas), mas também enquanto, afastando-se do mal e fazendo o bem, elas dispõem-se a merecer algo de Deus, como retribuição. Donde ler-se no Salmo: "Salvarás os homens e os animais (a saber, Deus concede aos homens e aos animais os meios de sobrevivência). Os filhos dos homens esperarão sob a sombra de Vossas asas (como que protegidos por Ele com especial cuidado)" (Sl 35,7).

4 — Deve-se, finalmente, considerar que advinda uma perfeição ao ser, lhe é também acrescida a faculdade de fazer ou de receber, como, por exemplo, o ar, que foi iluminado pelo sol, adquire a capacidade de permitir serem as coisas vistas, e a água, que foi aquecida pelo calor, adquire a propriedade de cozer os alimentos. Além disso, se o ar e a água tivessem compreensão, poderiam até esperar receber essas qualidades.

Ao homem, foi-lhe acrescida, sobre a condição natural da sua alma, a perfeição da graça, pela qual ele se torna "consorte da natureza divina" (II Ped 1,4).

5 — Donde dizer-se que temos uma nova geração como filhos de Deus, segundo se lê: "Deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus" (Jo 1,12). Estes, que se tornaram filhos de Deus, podem convenientemente esperar a herança, conforme se lê: "Se filhos, também herdeiros" (Rom 8,17). Devido a essa regeneração espiritual, é próprio do homem ter de Deus uma esperança mais elevada, a de receber de Deus a herança eterna, conforme se lê: "Regenerou-nos na esperança viva pela ressurreição de Cristo dentre os mortos, para a herança incorruptível, incontaminável, e que não fenece e é conservada nos céus" (I Ped 1,4).

6 — E porque, devido ao espírito de adoção que recebemos, "clamamos Abba, Pai", como escreveu São Paulo (Rom 8,15), o Senhor, para mostrar-nos que devemos orar com essa esperança, iniciou a Sua oração com a invocação do Pai, nestes termos: "Pai nosso, que estais nos céus" (Mt 6,9). Justa-

301

mente porque nos dirigimos ao Pai, o nosso afeto é preparado para que oremos com pureza, e para que obtenhamos o que esperamos.

Os filhos, com efeito, devem imitar aos pais. Quem se declara que tem a Deus como pai deve esforçar-se para imitar a Deus, e o faz naturalmente evitando tudo o que o possa tornar dessemelhante de Deus, e realizando as ações que o assemelham a Deus. Lê-se, por isso, no Livro do Profeta Jeremias: "Chamar-me-eis de Pai, e não cessareis de seguir-me os passos" (Jer 3,19). Pergunta, com relação a esse assunto, São Gregório de Nissa: "Se tens a mente voltada para as coisas mundanas, se queres a glória e se te submetes aos vis apetites, como tu, que vives em vida corrupta, podes chamar de teu pai a quem gera a incorruptibilidade?".

CAPÍTULO V

DEUS, DE QUEM ESPERAMOS OBTER O QUE PEDIMOS NA ORAÇÃO, DEVE SER CHAMADO PELO ORANTE "PAI NOSSO" E NÃO "MEU PAI"

1 — A imitação da caridade de Deus é uma das principais qualidades que fazem alguém ser reconhecido como filho de Deus, conforme se lê: "Sede imitadores de Deus como filhos caríssimos, e ambulai no amor" (Ef 5,1). O amor de Deus, com efeito, não é particular, mas comum para todos. Lê-se no Livro da Sabedoria que Deus "ama tudo o que existe" (Sab 11,25), amor que todavia é especial para com os homens, conforme se lê "Amou os povos" (Deut 33,3). Escreveu São Cipriano, a respeito disso, que "a nossa oração é pública e comum, e, quando oramos, não o fazemos para um só indivíduo, mas para toda a comunidade, porque toda a comunidade e cada um constituem uma só unidade". Escreveu também São João Crisóstomo: "orar para si, cada um o faz por necessidade; orar pelo outro, exorta-nos a caridade fraterna". Por isso, não dizemos na oração: *Pai meu,* mas *Pai nosso.*

2 — Deve-se também considerar que a nossa oração fundamenta-se principalmente no auxílio divino. Contudo, devemos também auxiliarmo-nos mutuamente, para que, com mais fa- 302
cilidade, consigamos o que pedimos, como se lê: "livrar-nos-á, se nos auxiliardes pela oração" (I Cor 1,10). Lê-se ainda sobre o mesmo assunto: "Orai uns pelos outros, para serdes salvos" (Jac 5,16). Escreveu a respeito Santo Ambrósio: "Quando muitos pequenos se congregam e fazem-se unânimes, tornam-se grandes". Impossível é, pois, que a prece de muitos unidos pela oração não seja atendida, lendo-se no Evangelho: "Se dois dentre vós concordarem sobre a terra, tudo o que pedirdes ser-vos-á feito pelo meu Pai que está no céu" (Mt 18,19).

3 — Deve-se ainda considerar que nossa esperança é posta em Deus por meio de Cristo, conforme se lê: "Justificados pela fé, tenhamos paz com Deus Nosso Senhor Jesus Cristo, por Quem temos também acesso pela fé desta graça, na qual permanecemos e nos gloriamos, na esperança dos filhos de Deus" (Rom 5,1). É por Cristo, o Filho Unigênito de Deus, que somos feitos filhos adotivos, como se lê: "Deus enviou o Seu Filho para que recebêssemos a adoção de Filhos" (Gal 4,5).

Devemos, por conseguinte, confessar a Deus como Pai em tal teor que não seja derrogado a Cristo o privilégio de ser Filho Unigênito, tendo escrito, sobre isto, Santo Agostinho: "não queiras vindicar para ti algo de especial. Deus é pai de modo especial, só de Cristo; de todos nós é pai em comum, porque somente a Cristo Ele gerou, enquanto a nós, criou-nos. Donde dizermos: Pai nosso".

CAPÍTULO VI

MOSTRA-SE QUE O PODER DE DEUS COMO PAI, A QUEM ORAMOS, CONCEDE-NOS TAMBÉM O QUE ESPERAMOS QUANDO DIZEMOS "QUE ESTAIS NOS CÉUS"

1 — Freqüentemente acontece que a esperança seja ineficaz, devido à impotência, para atendê-la, daquele de quem se espera o auxílio. Ora, não é suficiente, para a certeza da esperança,

que aquele em quem nós confiamos tenha o desejo de nos ajudar, quando lhe falta o poder.

303

Exprimimos, porém, convenientemente, a prontidão da vontade divina em nos auxiliar, quando chamamos a Deus de Pai. Para que não duvidemos do Seu poder, é acrescentado na Oração Dominical: "que estais nos céus". Não se diz que Deus está nos céus como que estivesse Ele contido pelos céus, mas como abrangendo os céus por seu poder, conforme se lê: "Eu fiz todo o giro do céu" (Ecli 24,8). Mais ainda: o poder da virtude divina foi elevado acima da imensidão dos céus, conforme se lê no Salmo: "A Vossa magnificência, ó Deus, elevou-se acima dos céus" (Sl 8,2). Donde, para que seja confirmada a certeza da nossa esperança, confessamos a força d'Aquele que sustenta os céus e os transcende.

2 — Por essa confissão é excluído também um certo impedimento à oração. Há, com efeito, alguns que consideram as coisas humanas subordinadas à necessidade fatal dos astros, erro que se opõe à afirmação de Jeremias: "Não temais os sinais dos céus que os povos temem" (Jer 10,2). Conforme esse erro, o fruto da oração fica tolhido, porque, se a nossa vida está submetida à necessidade dos astros, nada nela pode ser mudado. Sendo assim, seria em vão que pediríamos algo na oração para a concessão de algum bem, ou para sermos livres de algum mal. Para que, portanto, isso não seja impedimento para a nossa confiança na oração, dizemos na oração: "que estais nos céus", isto é, Deus está no céu como motor e moderador. Eis porque, pelo poder dos astros, o auxílio que esperamos de Deus não pode ser impedido.

3 — Para que, além disso, a oração aja eficaz junto a Deus, convém que o homem peça aquelas coisas de que ele é digno de esperar de Deus.

Refere-se São Tiago a alguns homens, nestes termos: "Pedis e não recebeis, porque pedis mal" (Tg 4,3). Ora, são pedidas mal aquelas coisas que a sabedoria terrena, não a celeste, sugere. Escreve a respeito São João Crisóstomo "Quando dizemos: "que estais nos céus", não estamos encerrando Deus nos céus, mas é o espírito de quem ora que é tirado da terra, e posto nas regiões celestes".

4 — Existe outro impedimento para a oração e para a confiança do orante com relação a Deus: se ele julga que a vida humana esteja fora do cuidado da Divina Providência, con-

304

forme refere-se Jó aos ímpios que diziam: "As nuvens são seu esconderijo, Ele não considera as nossas coisas, e fica perambulando pelos limites dos céus" (Jó 22,14).

Lê-se também a respeito, no Livro de Ezequiel: "O Senhor não nos vê; o Senhor abandonou a terra" (Ez 8,12). Mas o Apóstolo Paulo, ao pregar para os atenienses, afirmava justamente o contrário: "Ele não está longe de cada um de nós, n'Ele vivemos, nos movemos e existimos" (At 17,25). Quer dizer: por Deus, o nosso ser é conservado, a nossa vida é governada e os nossos movimentos dirigidos. Isso é confirmado pelo Livro da Sabedoria, onde se lê: "A tua Providência, ó Pai, desde o início governa todas as coisas" (Sab 14,3). Governa-as, com efeito, de tal modo que nem os ínfimos animais estão fora da sua Providência, conforme se lê no Evangelho: "Porventura não se vendem dois pássaros por um asse? E nem um só deles cairá sobre a terra sem a permissão de vosso Pai" (Mt 10,29).

Mas os homens são postos sob o cuidado divino de modo tão excelente que, enfatizando esse cuidado especial, em uma comparação, o Apóstolo Paulo chega a escrever que "Deus não cuida dos animais" (I Cor 9,9). Certamente o Apóstolo não quer dizer que Deus abandona totalmente os animais, mas que não cuida deles como cuida dos homens, aos quais pune pelas obras más, recompensa pelas boas, e os ordena, desde a terra, para a eternidade.

Por esse motivo, o Senhor acrescentou também estas palavras às de há pouco citadas: "Todos os cabelos das vossas cabeças estão contados" (Mt 29,30), para afirmar que tudo o que existe no homem deve ser reparado pela ressurreição, e, por isso, toda desconfiança deve ser afastada de nós. Donde ser também acrescentado: "Não temais, porque valeis mais que muitos pássaros."

5 — Devido a isso, como acima já citamos, lê-se no Salmo: "Os filhos dos homens esperam sob a sombra das Suas asas" (Sl 35,8). Embora digamos que Deus está próximo dos homens devido ao cuidado especial que tem para com eles, de modo especialíssimo Ele deve ser considerado perto

dos bons, que se esforçam para d'Ele se aproximarem pela fé e pelo amor, conforme se lê: "Aproximai-vos de Deus, e Ele se aproximará

305

de vós" (Tg 4,8), e, também, no Salmo: "O Senhor está próximo de todos os que O invocam, de todos os que na verdade O invocam" (Sl 44,18).

O Senhor não apenas se aproxima deles, mas também neles habita pela graça, conforme se lê: "Vós em nós, Senhor" (Jer 14,9). Donde, para aumento da esperança dos santos, dizer-se na Oração Dominical: "que estais nos céus". Santo Agostinho assim interpreta essa expressão: "que estais nos *santos"*. Porque, como diz o mesmo Santo, há uma distância material existente entre o céu e a terra. Para significar isso, ao orar, nos voltamos para o Oriente, onde o céu começa. Donde também ser aumentada a esperança dos Santos e a confiança na oração, não só pela proximidade de Deus, mas também pela dignidade que eles receberam de Deus, que, por Cristo, os fez céu, conforme se lê: "Para estabeleceres o céu e fundares a terra" (Is 51,16).

Aquele, pois, que os fez céu, não lhes negará os bens celestes.

CAPÍTULO VII

QUE COISAS SE PODEM ESPERAR DE DEUS. RAZÃO DA ESPERANÇA

1 — Após termos tratado das causas que despertam nos homens a esperança em Deus, convém agora considerar as coisas que devemos esperar de Deus.

Quanto a isso, visto que a esperança pressupõe o desejo, deve-se considerar que, para uma coisa ser objeto de esperança, é exigido, em primeiro lugar, que ela seja desejada: as coisas não desejadas, não dizemos que as esperamos; dizemos, antes, que as tememos, ou, mesmo, que as desprezamos.

É exigido, em segundo lugar, que se estime o objeto da esperança como possível de ser conseguido. É justamente essa possibilidade o que a esperança acrescenta ao desejo. Pode o homem desejar também aquilo que estima não poder alcançar, mas isso não pode ser objeto da esperança.

306

Em terceiro lugar, o objeto da esperança deve ser de difícil consecução, pois, as coisas fáceis e sem importância, nós mais as desprezamos, do que esperamos. Além disso, quando as esperamos e as temos imediatamente, não parece que as esperamos como futuras, senão como possuindo-as já.

2 — Deve-se, em seguida, considerar que, das coisas difíceis que alguém espera alcançar, umas espera alcançar por meio de outrem; outras, por si mesmo. A diferença existente entre estas e aquelas consiste em que, para se conseguir as coisas que espera alcançar por si mesma, a pessoa aplica o seu próprio esforço, ao passo que, para obter o que espera receber de outrem, faz, em primeiro lugar, um pedido. Quando espera alcançar de criatura humana o que pede, chama-se a isso simplesmente de *petição*. Mas quando espera alcançá-lo de Deus, chama-se a isso de *oração*. Eis porque São João Damasceno definiu a oração como sendo "o pedido feito a Deus daquilo que nos convém".

3 — Aquelas esperanças, com efeito, que o homem põe em si ou em outro homem, não pertencem à virtude da esperança, mas a esta só pertence a esperança que se tem em Deus. Lê-se, a respeito: "Maldito o homem que confia no homem, e que se apóia no seu braço carnal" (Jer 17,5). Mas logo é acrescentado a esse texto: "Bendito o homem que confia no Senhor: o Senhor será a sua esperança".

Donde, aquilo que o Senhor ensinou, na sua oração, que deva ser pedido, ser apresentado ao homem como sendo possível, mas de difícil consecução, para que ele o consiga, não pela virtude humana, e sim pelo auxílio divino.

CAPÍTULO VIII

SOBRE A PETIÇÃO QUE NOS ENSINA A DESEJAR QUE SE COMPLETE O CONHECIMENTO DE DEUS EM NÓS COMEÇADO, E COMO ISSO SEJA POSSÍVEL

1 — Convém agora tratar da ordem do desejo que emana da caridade, para que o esperado e pedido possa também ser visto segundo essa ordem. Pertence, com efeito, à ordem da caridade, que Deus seja amado sobre todas as coisas. Por essa

307

razão, a caridade move o nosso desejo, em primeiro lugar, para as coisas de Deus. Mas como o desejo dirige-se para um benefício futuro, e como a Deus considerado em Si mesmo nada Lhe advém em futuro, pois permanece eternamente imutável, o nosso desejo não pode dirigir-se para as coisas de Deus, enquanto são consideradas em si mesmas, como se Deus adquirisse algum bem que não possui. Eis porque o nosso amor dirige-se para essas coisas: para que as amemos como já existentes.

2 — Pode-se, todavia, desejar que Deus seja magnificado na opinião e no respeito dos outros, Deus que já em Si mesmo é sempre grandioso. Tal desejo não deve ser rejeitado. Ora, sendo o homem criado para conhecer a grandeza de Deus, se nem pudesse chegar a percebê-la, pareceria ter sido criado em vão. Mas essa conclusão é contraditada pelo Salmo: "Porventura fizestes o homem em vão?" (Sl 88,48). Portanto não há quem seja assim totalmente destituído do conhecimento de Deus, lendo-se, a respeito, no Livro de Jó: "Todos os homens O vêem" (Jó 56,25).

3 — Tal conhecimento, contudo, é difícil, pois excede toda capacidade humana de conhecer, conforme se lê no mesmo Livro: "Eis o Deus grandioso, que está acima do nosso conhecimento" (Jó 36,26). Portanto, o conhecimento da grandeza e da bondade de Deus não pode chegar aos homens, senão pela graça da revelação divina, conforme é dito no Evangelho: "Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho e àquele a quem o Filho quiser revelar" (Mt 11,27).

Comenta, Santo Agostinho, esse texto, com estas palavras: "Ninguém pode conhecer Deus a não ser que Ele mesmo se tenha revelado a quem O conhece" *(Comentário ao Evangelho de São João).*

4 — Deus, com efeito, revela-se de certo modo aos homens para ser conhecido pelo conhecimento natural, tendo, para isso, lhes dado a luz da razão, e tendo criado os seres visíveis, nos quais brilham alguns vestígios de Sua bondade e de Sua sabedoria, como escreveu São Paulo: "O que se pode conhecer de Deus (isto é, pela razão natural) tornou-se-lhes manifesto (aos gentios). Deus, pois, revelou-lhes (pela luz da razão e pelas criaturas)" (Rom 1,20). Acrescenta, logo a seguir, o

308

Apóstolo: "As Suas perfeições invisíveis, tanto o Seu eterno poder, quanto a Sua divindade, tornam-se visíveis, quando a inteligência vê as Suas obras" (ibidem).

5 — Esse conhecimento é, entretanto, imperfeito, porque nem mesmo a própria criatura pode ser perfeitamente conhecida pelo homem, e nem ela é capaz de representar perfeitamente a Deus, pois, no caso, a causa excede infinitamente o efeito. Lê-se, a respeito, no Livro de Jó: "Porventura compreendes os vestígios de Deus, e conheces a perfeição do Todo-Poderoso?" (Jó 11,7). Em seguida ao que está escrito no mesmo livro — Todos os homens O vêem —, lê-se também: "Cada homem O vê de longe" (Jó 36,25).

Decorre da imperfeição desse conhecimento, que os homens tenham errado fugindo de muitos modos da verdade relativa ao conhecimento de Deus, conforme escreveu o Apóstolo: "Desvaneceram-se alguns nos seus pensamentos, ficando com os insensatos corações obscurecidos. Considerando-se sábios, fizeram-se néscios, trocando a glória de Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes" (Rom 1,4).

6 — Em seguida, para afastar os homens desse erro, Deus, na Velha Lei, lhes deu conhecimento mais claro de Si mesmo, pelo qual eles foram levados a prestar culto ao único Deus, conforme se lê: "Ouve, ó Israel, é um só o Senhor teu Deus" (Deut 6,4).

Mas esse conhecimento estava oculto na penumbra das figuras, e não atingido para quem estivesse fora do povo judeu, conforme se lê: "Deus é conhecido na Judéia, e o Seu nome grandioso em Israel" (Sl 75,1).

7 — Mas para que todo o gênero humano chegasse ao verdadeiro conhecimento de Deus, em seguida, Deus Pai enviou ao mundo o Verbo Unigênito do Seu poder, para que, por meio d'Ele, todo o mundo viesse a ter o verdadeiro conhecimento do nome divino.

Começou, com efeito, o próprio Senhor, a transmitir esse conhecimento a Seus discípulos, conforme nos atestam os Evangelhos: "Manifestei o Teu nome aos que me deste do mundo" (Jo 17,6). Não era, porém, sua intenção transmitir só a eles tal conhecimento de Deus, mas desejava também que, por meio deles, o fosse divulgado em todo o universo, pois

309

se lê logo a seguir àquele texto, no Evangelho de São João: "Para que o mundo creia que Tu Me enviaste" (Jo 17,6). Essa obra, Cristo continuou a realizar por meio dos Apóstolos, e dos sucessores destes, enquanto, por eles, os homens foram levados ao conhecimento de Deus, até que o nome santo de Deus fosse celebrado em todo o mundo, como profetizou Malaquias: "Do nascer ao por do sol, o Meu nome será engrandecido nos povos, e, em todos os lugares, será oferecida em sacrifício, em Meu nome, uma oblação pura" (Mal 1,11).

8 — Para que o que foi iniciado venha a ser também consumado, pedimos na oração: "Que o vosso nome seja santificado" Explica-no-la Santo Agostinho: "Não pedimos como se o nome de Deus já não fosse Santo. Pedimos para que ele seja santificado por todos, isto é, que Deus seja de tal modo conhecido, que nada seja tido por mais santo do que Ele". , Entre outros indícios pelos quais a santidade de Deus é revelada aos homens, sinal evidentíssimo é a santidade dos próprios homens, que decorre da inabitação de Deus neles. A respeito disso, escreve São Gregório de Nissa: "Quem será tão estúpido que vendo a vida pura dos crentes, não glorifique o nome invocado por essas vidas?"

Tais palavras escreveu-as esse Doutor, comentando estas de São Paulo: "Se, porém, todos profetizarem, e entrar aí um infiel, ou um ignorante, por todos é convencido, por todos é julgado, e prostrado com a face por terra adora a Deus, proclamando que Deus está realmente entre vós" (I Cor 14,25).

Donde São João Crisóstomo, ao comentar a oração do Senhor, ter escrito: "Pelas palavras — santificado seja o Vosso nome —, ordena o Senhor ao que ora, que também peça que Ele seja glorificado pela nossa vida, como se dissesse: Faz-nos viver de tal modo que por nossa causa todos Te glorifiquem". É, pois, Deus santificado nos corações dos homens, enquanto nós mesmos somos santificados por Ele.

Escreve, também comentando essa petição do Pai Nosso, São Cipriano: "Ao dizermos — santificado seja o Vosso nome —, desejamos que o nome do Senhor seja santificado também em nós, porque Cristo disse — sede santos porque Eu sou Santo." Pedimos que nós, que fomos santificados no batismo, perseveremos na santidade em que fomos iniciados".

310

Rogamos também, todos os dias, para sermos santificados, porque, já que diariamente caímos em pecado, devemos purgar a nossa falta por uma assídua santificação. Por esse motivo, essa petição vem em primeiro lugar na Oração Dominical, conforme escreve São João Crisóstomo: "É digna a oração de quem roga a Deus, se nada pede antes de pedir a glória do Pai, tudo pondo depois do seu louvor."

CAPÍTULO IX

SEGUNDA PETIÇÃO: QUE DEUS NOS FAÇA PARTICIPANTES DE SUA GLÓRIA

1 — Depois do desejo e do pedido da glória de Deus, deve o homem desejar e solicitar fazer-se participante dessa glória. Donde vir, após, na Oração Dominical, o segundo pedido: "Venha a nós o Vosso Reino".

Como fizemos na primeira petição, devemos também nesta considerar primeiro: que o reino de Deus seja convenientemente desejado; segundo: que seja possível ao homem possuí-lo; terceiro: que o homem não o pode conseguir por virtude própria, mas só por graça de Deus; e, quarto: como devemos pedir que o reino de Deus venha a nós.

(I — O *HOMEM DESEJA O BEM PRÓPRIO*)

1 — No tocante à primeira consideração, é sabido que a cada coisa lhe é apetecível o bem que lhe é próprio, donde ser o bem definido como "aquilo que todas as coisas apetecem." Ora, o bem próprio de cada coisa é aquilo por meio de que ela torna-se perfeita.

Assim, dizemos que uma coisa é perfeita, porque atingiu a sua perfeição. Donde, tanto faltar de bondade a uma coisa, quanto lhe falte de sua perfeição. Deduz-se, pois, daí, que cada coisa deseja a perfeição que lhe é devida.

3 - Por essa razão, deseja também o homem aperfeiçoar-se. Ora, sendo muitos os graus da perfeição do homem, naturalmente ele deseja, antes de tudo e de modo principal, aquilo

311

que pertence à sua última perfeição. É indício, que a isso confirma, o fato de que o desejo natural do homem aquieta-se na última perfeição.

Como, pois, o seu desejo natural não se dirige senão para o bem próprio, que consiste em alguma perfeição, é conseqüente que, enquanto o homem deseje alguma coisa, não atingiu ainda a sua última perfeição.

4 — Ora, de duas maneiras uma coisa pode ser desejada. Primeiro, quando o que é desejado o é por causa de outra coisa. Assim sendo, após se ter conseguido o desejado, o desejo não repousa, mas dirige-se para essa outra coisa. Segundo, quando o que é desejado não é capaz de plenamente satisfazer o desejo, como, por exemplo, uma porção insuficiente de alimento não sustenta o que o come, e, por isso, não satisfaz ao desejo natural da fome.

(II — *AS CRIATURAS NÃO SATISFAZEM O DESEJO NATURAL DO HOMEM*)

5 — O bem que o homem primeira e principalmente deseja deve ser de tal modo constituído que lhe satisfaça, de modo suficiente, ao desejo, e que não seja desejado por causa de outra coisa. Tal satisfação é comumente chamada de *felicidade*, e nela se realiza o bem principal do homem. Dizemos, com efeito, que os outros são felizes, enquanto estão bem.

A felicidade é também chamada de *beatitude,* enquanto designa uma certa excelência. Chamam-na também de *paz,* enquanto, por meio dela, o apetite se aquieta, pois a quietude do apetite manifesta-se como paz interior, donde ler-se no Salmo: "Aquele que constituiu a paz para os seus fins" (Sl 147,143.

6 — Que a felicidade, ou beatitude, do homem não se realize pela posse dos bens corpóreos, fica isso evidenciado pelas razões seguintes:

Primeira, porque eles não são desejados por si mesmos, mas naturalmente o são para que, por meio deles, se possuam outras coisas. Tais bens convém ao homem segundo o seu corpo. Ora, o corpo humano é dirigido para a alma como para

312

o fim, já porque ele é instrumento da alma enquanto o move; já porque ele se refere à alma, como a matéria, à forma. É sabido que a forma é o fim da matéria, como o ato o é da potência. Donde concluir-se que nem as riquezas, nem as honras, nem a saúde, nem a beleza, nem outras coisas semelhantes realizam a finalidade última do homem.

Segunda, é impossível que os bens corpóreos sejam suficientes para encontrar neles, o homem, a felicidade, o que se demonstra de muitos modos.

Primeiro, porque havendo, no homem, duas potências apetitivas, a saber, a intelectiva e a sensitiva, há, conseqüentemente, também, dois desejos. Ora, o desejo do apetite intelectivo inclina-se principalmente para os bens inteligíveis que são atingidos pelos bens corpóreos.

Segundo, porque os bens corpóreos, sendo os ínfimos na ordem natural, não recebem toda a

bondade de maneira unificada, mas dispersivamente, isto é, este bem tem uma razão de bondade, o deleite; aquele bem, tem outra, a saúde do corpo; e assim por diante. Donde não poder o apetite encontrar em nenhum desses bens a sua satisfação, porque ele tende para o bem universal. Não a encontra nem mesmo se esses muitos bens forem multiplicados, porque, mesmo assim, eles não perfazem o bem universal, o qual é infinito. Donde lermos: "O avaro não se satisfaz com muitas moedas" (Ecle 5,9).

Terceiro, porque apreendendo o homem, pela inteligência, o bem universal, que não está circunscrito ao tempo nem ao lugar, conseqüentemente o seu apetite deseja o bem enquanto objeto que convenha à inteligência, que também não está circunscrita ao tempo, nem ao lugar. É, por conseguinte, natural, ao homem, desejar a perfeita estabilidade, a qual não pode ser encontrada nas coisas corpóreas corruptíveis e variáveis de muitos modos.

Por todos esses motivos, é conveniente que o apetite humano não encontre a sua justa satisfação na posse dos bens corpóreos. Por isso, também, neles não pode estar a última felicidade do homem.

7 — Mas porque as potências sensitivas têm operações corpóreas, devido a operarem pelos órgãos do corpo humano, deduz-se daí que nem nas operações da sua parte sensitiva consiste a felicidade última do homem, isto é, em desejos carnais.

313

A inteligência tem também certa operação relativa às coisas corpóreas, enquanto o homem conhece pelo intelecto especulativo as coisas corpóreas, e enquanto as ordena, pelo intelecto prático. Portanto, nem na própria operação, quer do intelecto especulativo, quer do prático, enquanto se referem às coisas corpóreas, pode o homem pôr a sua última felicidade e a sua perfeição. Não pode também encontrar a sua última felicidade na intelecção reflexiva sobre a própria alma, por dois motivos. Primeiro, porque a alma, considerada na sua essência, não é beatificada, pois, se o fosse, não teria mais necessidade de agir para alcançar a beatitude. Logo, enquanto se conhece a si mesma, não atinge a beatitude. Segundo, porque, como foi dito acima, a felicidade é a última perfeição do homem. Ora, como a perfeição da alma consiste na sua operação, a sua última perfeição deve corresponder à sua melhor operação, que deve também corresponder ao seu melhor objeto, porque as operações especificam-se pelos objetos. Ora, a própria alma não é o melhor bem a que a sua operação se possa dirigir. Ela sabe, com efeito, que ainda há algo de melhor. Logo, é impossível que o homem tenha, como sua última beatitude, as suas operações, quer aquela que se dirige para si mesmo, quer na que tem por objeto quaisquer outros seres superiores, desde que haja bem melhor para o qual tenda a operação da alma.

8 — A operação do homem tende para qualquer bem, porque ele deseja o bem universal, pois este é apreendido pela sua inteligência. Donde a operação humana da inteligência estender-se para qualquer grau de bem que se apresente, bem como, a operação da vontade. Ora, o bem encontra-se em máximo grau em Deus, que é bom pela própria essência e princípio de toda bondade. Deduz-se daí que a última perfeição do homem, e o seu último bem, realizam-se na união com Deus, conforme se lê no Salmo: "É bom para mim unir-me a Deus" (Sl 72,28).

9 — Isso torna-se também evidente ao se observar a participação das outras criaturas. Cada homem recebe individualmente a plenitude da natureza humana, porque participa da essência da espécie. Nenhum homem, com efeito, é dito homem só porque participe da semelhança de outro homem, mas unicamente porque participa da essência da espécie humana, a cuja participação um leva o outro por via de geração, isto é, o pai, ao filho. Ora, a beatitude ou felicidade nada mais é

314

que o bem perfeito. Convém, pois, que pela só participação da beatitude divina, que é a bondade essencial do homem, todos os participantes da beatitude sejam beatificados, embora, na ordenação para a beatitude, um seja auxiliado pelo outro. Santo Agostinho, no seu livro *Sobre a Verdadeira Religião*, escreve que "nem ao ver os Anjos tornamo-nos beatificados, mas o somos, vendo a verdade, pela qual os amamos e com eles nos congratulamos".

10 — Acontece que a inteligência humana dirige-se para Deus de dois modos: primeiro, por causa d’Ele mesmo; segundo, por causa de outra coisa. Por causa d’Ele mesmo, enquanto é visto em Si mesmo e por Si mesmo é por nós amado. Por causa de outra coisa, quando, pelas criaturas, o

nosso espírito é elevado a Deus, conforme está escrito: "As coisas invisíveis de Deus são conhecidas por meio das coisas criadas, quando a estas conhecemos" (Rom 1,20).

11 — Não pode, porém, consistir a beatitude perfeita em que alguém se dirija para Deus por meio de outra coisa, por três motivos.

Primeiro: porque como a beatitude significa o termo de todos os atos humanos, a verdadeira e perpétua beatitude não pode coexistir naquilo que não tem razão de termo, mas que tem, mais de movimento para o termo. Com efeito, que Deus seja conhecido e amado por meio de outra coisa, tal se dá por meio de certo movimento da inteligência humana, enquanto vai discorrendo de uma coisa à outra. A verdadeira beatitude, pois, não consiste nisso.

Segundo: porque se a beatitude perfeita do homem consiste na união da inteligência com Deus, seguir-se-á que a perfeita beatitude requer a perfeita união com Deus. Mas não é possível que a inteligência humana una-se perfeitamente a Deus por meio de alguma criatura, nem pela própria intelecção, nem pelo amor, pois qualquer forma criada é infinitamente deficiente para representar a essência divina. Como não é possível que pela forma de uma ordem inferior se conheça a forma de uma ordem superior, como, pelos corpos, não se pode conhecer a substância espiritual, nem, pelos elementos, os corpos celestes, muito menos é possível que a essência de Deus seja conhecida por meio de alguma forma criada. Mas como pela consideração dos corpos inferiores negativamente percebemos as naturezas dos corpos superiores, isto é, dos corpos que não

315

são pesados, nem leves; e como pela consideração negativa dos corpos podemos conhecer os Anjos, isto é, que são imateriais e incorpóreos, assim também, não conhecemos, pelas criaturas, o que Deus seja, mas com mais propriedade o que Ele não seja. De modo semelhante, também qualquer bondade da criatura é de certo modo mínima com relação à bondade divina, que é bondade infinita. Donde a bondade das coisas que vêm de Deus, que são benefícios de Deus, não elevarem a inteligência até à perfeição do amor de Deus.

Terceiro: porque, conforme a reta ordem, as coisas menos claras são conhecidas pelas mais claras, e, semelhantemente, as menos boas são amadas pelas mais amáveis. Como, porém, Deus é a verdade primeira e a suma bondade, enquanto em Si é sumamente conhecível e amável, a ordem natural exige que todas essas coisas sejam conhecidas e amadas devido a Ele. Se, portanto, o espírito de alguém deva ser levado ao conhecimento e ao amor de Deus por meio das criaturas, isso acontece por causa da sua imperfeição.

Portanto, ainda não adquiriu a perfeita beatitude que exclui toda imperfeição.

(III — *O HOMEM ENCONTRA A SATISFAÇÃO PLENA DOS SEUS DESEJOS SÓ NA VISÃO INTUITIVA DA ESSÊNCIA DIVINA*)

12 — Deve, por conseguinte, a perfeita beatitude consistir na união da alma com Deus pelo conhecimento e pelo amor. E como é próprio do rei dispor dos súditos e governá-los, no homem, também, se diz que reina aquilo que dispõe das suas ações, como se lê, em São Paulo: "Não reine o pecado em vosso corpo mortal" (Rom 6,12). Porque, com efeito, é necessário, para a perfeita beatitude, que Deus seja conhecido e amado por Si mesmo, para que também por Ele o espírito seja elevado, deve Deus reinar verdadeira e perfeitamente nos homens justos. Donde estar escrito: "Quem tem misericórdia deles os rege, e os levará às fontes das águas (Is 49,10). Quer dizer: serão por Deus reconfortados em todos os bens.

13 — Devemos considerar que a inteligência tem intelecção de tudo que conhece por meio de alguma espécie ou forma, como também a visão vê a pedra por meio da forma da pedra. Mas não é possível que a inteligência veja a Deus por meio

316

de alguma espécie ou forma criada, como se esta pudesse representar Deus. Ora, é sabido que a essência das coisas de ordem inferior não pode representar a essência das coisas de ordem superior.

Donde não ser possível conhecer a substância espiritual por meio de espécie corpórea. Ora, como Deus transcende toda ordem da criatura corpórea, em muito mais do que a substância espiritual excede a esta, é impossível que, mediante alguma espécie corpórea, seja Deus visto em

sua essência.

14 — Isso torna-se ainda mais patente, se considerarmos o que seja ver uma coisa em sua essência. Quem, com efeito, tenha conhecimento de alguma coisa que pertence essencialmente ao homem, vê-lhe a essência; por outro lado, não conhece a essência do homem, quem conhece o gênero animal sem conhecer a espécie racional. Ora, tudo o que é dito de Deus, Lhe convém essencialmente. Não é, pois, possível que uma espécie criada represente Deus segundo tudo que Lhe possa ser atribuído. É, pois, deficiente a espécie pela qual a inteligência criada conhece a vida, a sabedoria, a justiça e tudo mais que se possa atribuir a Deus. Não é, conseqüentemente, possível que a inteligência criada receba uma espécie que represente Deus de tal modo que, por ela, Ele seja visto em Sua essência. Nem isso é possível por meio de muitas espécies, porque então não haveria unidade, e, em Deus, a unidade identifica-se com a essência. Resta, portanto, ser necessário, para que a inteligência criada veja a Deus em essência, que O veja diretamente em Sua essência, não por intermédio de alguma espécie.

15 — Realiza-se, com efeito, essa visão, por uma certa adesão da inteligência criada a Deus. Donde ter escrito Dionísio Areopagita, no seu Livro *Sobre os Nomes Divinos*, que "quando atingirmos o nosso fim beatíssimo pela presença de Deus, então seremos repletos de um certo conhecimento super-inteligente de Deus". É particularmente próprio da essência divina possibilitar à inteligência criada unir-se a si, sem intermédio de semelhança alguma, porque a essência divina identifica-se com o próprio ser de Deus, identidade essa que não se encontra em nenhuma outra forma. Donde, toda forma por si mesma existente, como a substância do Anjo, e que deva ser conhecida por outro ser inteligente, não poder ser informativa da inteligência deste. Quando é conhecida assim, é por intermé-

317

dio de algo semelhante à ela mesma. Isso não pode acontecer com a essência divina, porque ela identifica-se com o ser de Deus. Eis porque a própria visão de Deus faz a alma unida com Ele.

É necessário, com efeito, que a intelecção e o seu objeto sejam, de certo modo, unificados.

(*IV — A FELICIDADE PERFEITA DA VISÃO REALIZA-SE NO REINO DOS CÉUS, CUJA VINDA PEDIMOS NO "PAI NOSSO"*)

16 — Por isso, ao reinar Deus nos seus santos, estes também reinam com Deus. Donde São João se referir aos santos, nestes termos: "Fizestes deles reis e sacerdotes para nosso Deus, e eles reinarão sobre a terra" (Apoc 5,10). Este reino em que Deus reina nos santos, e eles com Deus, é chamado de *reino dos céus,* conforme se lê no Evangelho: "Fazei penitência, porque se aproxima o reino dos céus" (Mt 4,17). Esse modo de falar dá a entender que Deus esteja nos céus. Mas não se deve interpretar como se Deus estivesse contido localmente nos céus corpóreos. É expressão que designa a eminência de Deus sobre toda criatura corpórea, conforme se lê no Salmo: "Excelso o Senhor sobre todos os povos; a Sua glória está acima dos céus" (Sl 112,4). Quando, pois, se chama à beatitude dos santos de reino dos céus, não se entenda que a remuneração deles seja nos céus corpóreos, mas na contemplação das coisas que estão acima da natureza dos céus. Por esse motivo, disse Cristo dos Anjos: "Os Anjos deles vêem sempre, nos céus, a face de Meu Pai que está nos céus'" (Mt 18,10). Santo Agostinho, no seu Livro *O Sermão do Senhor na Montanha*, escreveu, ao comentar o texto — "a vossa recompensa será abundante nos céus" (Mt 5,12) —, o seguinte: "Não penso que *céus*, aqui neste texto, refira-se às partes superiores do mundo visível. A nossa recompensa não deve ser identificada com as coisas que voam. Mas *céus,* penso que se refira aos firmamentos espirituais, onde habita a justiça sempiterna".

a) *O Reino dos Céus Chama-se Também "Vida Eterna"*

17 — Esse bem final, que consiste na união com Deus, é também chamado de *vida eterna*, por analogia com a ação vivificante da alma, enquanto esta é também chamada de vida. Por

318

isso, distinguem-se tantos modos de vida, quantos os gêneros das ações da alma. Entre estas, a

suprema é a ação da inteligência. Por isso o Filósofo disse que "a ação da inteligência é vida". E como o ato recebe a sua especificação do objeto, também o ato de ver a Deus chama-se *vida eterna,* conforme se lê no Evangelho: "A vida eterna consiste em que Te conheçam como único Deus verdadeiro" (Jo 17,3).

b) *O Reino dos Céus Chama-se Também "Compreensão"*

18 — O bem final é também chamado de *compreensão,* conforme se lê em São Paulo: "Prossigo, para ver se compreendo a meta'" (Fil 3,12). Aqui, São Paulo não se refere à compreensão no sentido em que se toma comumente o termo, isto é, importante conclusão. Ora, o que é incluído em alguma coisa é totalmente contido por ela. Não é, porém, possível que a inteligência criada veja totalmente a essência divina, como atinge-se o total e completo modo segundo o qual Deus se vê, isto é, vendo a Deus tanto quanto Ele é visível. Sem dúvida, Deus é visível conforme a claridade da sua verdade, que é infinita. Donde ser Ele também infinitamente visível. Mas tal visão não pode convir à inteligência criada, porque a sua capacidade de conhecer é finita, limitada. Somente Deus, devido à capacidade infinita da Sua inteligência, tem infinitamente intelecção de Si, e se totalmente alguém está assim se compreendendo, compreende a si mesmo.

A compreensão é prometida aos santos, enquanto esse termo significa uma certa inclinação. Quando alguém está em busca de outrem, diz-se que compreendeu a este, quando o tem em suas mãos. Escreve, a respeito, São Paulo: "Quando estamos no corpo, estamos peregrinando longe do Senhor. Andamos segundo a fé; não segundo a visão" (II Cor 5,6).

Por isso, tendemos para o Senhor como para algo distante. Mas quando pela visão *O* contemplarmos presente, tê-lO emos em nós mesmos. Donde ler-se no Cântico dos Cânticos: "Alcancei-a e não mais a deixarei" (Can 3,4). Essas palavras são ditas pelo amante que procurava a amada, e que, finalmente, a encontrou.

319

c) o *Reino dos Céus é Perfeito e Interminável*

23 — A perfeição da posse do bem final *durará para sempre.* Não será imperfeita essa posse por deficiência dos bens que o homem aí gozará, porque esses bens são eternos e incorruptíveis. Donde se ler em Isaías: "Os seus olhos verão Jerusalém, a cidade rica, tabernáculo que jamais será transferido" (Is 39,9). A razão disso o próprio profeta apresenta, logo a seguir: "Porque estará aí somente o magnífico Senhor, o nosso Deus". Toda perfeição daquele estado estará, portanto, na fruição da eternidade divina.

Não poderá, igualmente, ser aquele estado imperfeito por causa da corrupção dos que estão nele. Ora, estes, ou são incorruptíveis por natureza, como os Anjos, ou receberão a incorruptibilidade, como os homens. Lê-se a respeito: "É necessário que este ser corruptível seja revestido de incorruptibilidade" (I Cor 15,53). Lê-se também no Apocalipse: "Farei do que vencer coluna do meu templo, e dele jamais sairá" (Apoc 3,12).

Não poderá também haver imperfeição, naquele estado, porque a vontade do homem, enfastiada, dele se afaste. Ora, quanto mais Deus, que é a essência da bondade, é visto, tanto mais é necessariamente amado. Por essa razão, o gozo da posse de Deus será ainda mais desejado, conforme se lê: "Os que de mira se alimentam, sentem mais fome ainda; os que a mim bebem, ficam ainda mais sedentos" (Ecli 24,29). Por isso, referindo-se também aos Anjos que vêem a Deus, escreveu São Pedro: "A Quem os Anjos desejam também contemplar" (I Ped 1,12).

Não haverá imperfeição, naquele estado, por causa dos inimigos. Ora, nele, ninguém será molestado pelo mal, conforme se lê: "Não estará aí o leão (i. e., o diabo atacando), nem a fera má (quer dizer, os homens maus) subirá aí, nem será encontrada" (Is 35,9). Donde o Senhor referir-se às Suas ovelhas dizendo que elas jamais perecerão e que ninguém as arrebatará das Suas mãos (Cf Jo 10,28).

24 — A posse do bem final não poderá extinguir-se porque alguns sejam ainda dela excluídos por Deus. Ora, ninguém será excluído deste estado, a não ser por causa de culpabilidade.

322

Aí não haverá absolutamente culpa, porque também não há nenhum mal. Lê-se em Isaías: "No meu povo todos são santos" (Is 60,21).

Também não será alguém excluído porque foi elevado para um bem superior, como acontece neste mundo, quando Deus tira até dos justos as consolações espirituais ou outros benefícios, para que eles procurem mais avidamente esses bens, e também reconheçam a própria deficiência. Não será alguém excluído, justamente por ser um estado de perfeição final, e nele não podem haver correções ou aperfeiçoamentos. Donde dizer o Senhor "Aquele que a Mim vier, não o repelirei" (Jo 6,37).

25 — Haverá, conseqüentemente, naquele estado, a perpetuidade de todos esses bens supracitados, conforme se lê no Salmo: "Exultarão para sempre, e habitareis neles" (Sl 5,12).

O reino de que falamos é de beatitude perfeita e nele está a perfeição imutável de todo bem. Como a beatitude é naturalmente desejada pelos homens, deve também o reino de Deus ser desejado por todos.

CAPÍTULO X

É POSSÍVEL A OBTENÇÃO DO REINO DOS CÉUS

26 — Devemos, agora, mostrar que ao homem é possível obter aquele reino, pois, se não o fosse, em vão o esperaria. Que isso seja possível, torna-se evidente, em primeiro lugar, por causa da promessa divina. Prometeu o Senhor: "Não temais, ó pequena grei, porque foi do agrado do vosso Pai dar-vos o reino" (Lc 12,32).

O beneplácito divino é, com efeito, eficaz no cumprimento do que foi disposto, conforme se lê: "O meu conselho permanecerá e a minha vontade será feita" (Is 46,16). Lê-se, também: "Quem poderá resistir à sua vontade?" (Rom 9,19).

323

Que é possível a obtenção do reino de Deus, demonstra-se em segundo lugar, por meio de um exemplo evidente...

(Falecendo em 7 de março de 1274, Santo Tomás de Aquino deixou o seu *Compêndio de Teologia* inacabado.

Nos primitivos manuscritos da obra, os copistas acrescentaram as seguintes palavras: "Até aqui Santo Tomás de Aquino escreveu o seu breve resumo da Teologia. Mas — ó como isso é doloroso! — antecipando-se-lhe a morte, deixou-o assim incompleto.")

324

SUMÁRIO

SEGUNDO TRATADO: SOBRE A ENCARNAÇÃO DO FILHO DE DEUS

SEGUNDA PARTE -- SOBRE A ESPERANÇA

Laudetur Jesus Christus!